

Ph. Pr.

7100

Ph. Pr.

Kierkegaard

710^{nr}
=

Ph. pr. 710 12

Furcht und Bittern.

~~~~~

## Dialektische Lyrik

von

### Johannes de silentio

(Sören Kierkegaard.)

Nichts ist so fein und merkwürdig als  
die Dialektik des Glaubens. S. 27.

~~~~~

Uebersetzt von H. C. Ketels.

~~~~~

### Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1882.

Wright 9 B

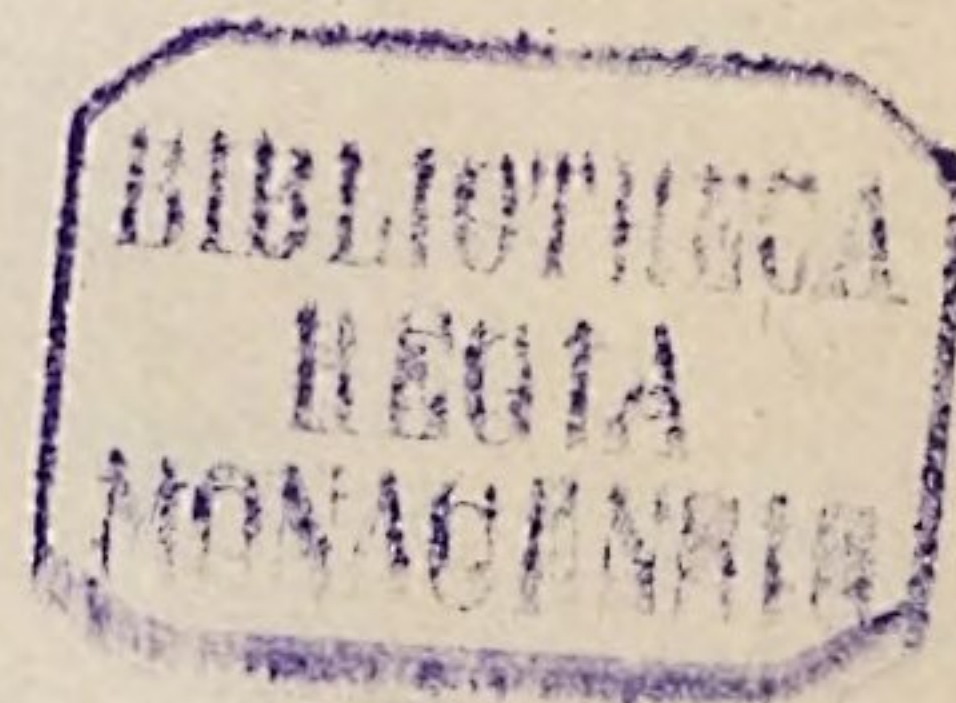






S. Kierkegaard,

Furcht und Bittern.





# S. Kierkegaards Hauptschriften

in Verbindung

mit

J. Biernacki und S. G. Kretels

herausgegeben

von

H. J. Bestmann.

I. Furcht und Bittern.

---

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1882.



# Furcht und Bittern.

---

Dialektische Lyrik

von

Johannes de silentio

(Sören Kierkegaard.)

Nichts ist so fein und merkwürdig als  
die Dialektik des Glaubens. S. 27.

---

Uebersetzt von H. C. Ketels.

---

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1882.





Druck von Junge & Sohn in Erlangen.



Seiner Hochwürden

Herrn Professor D. Franz Delitzsch

gewidmet

von

den Herausgebern.







## Sehr verehrter Herr Professor!

Nichts Erwünschteres konnte uns geschehen, als daß wir unter den glücklichen Auspizien Ihres Namens unser Werk beginnen dürfen, Sie haben von sich selbst bekannt, daß Sie „einer der wohl nicht vielen in Deutschland seien, welchen von je her der schrille Bußruf dieser einsamen Wüstenstimme tief zu Herzen gegangen ist.“ Keine Frage, Kierkegaard ist unter uns Deutschen viel zu wenig bekannt. Wir sind nicht gemeint, die Verdienste der früheren Herausgeber Kierkegaardscher Schriften zu verkleinern — aber unleugbar ist es doch, sie hatten in erster Linie praktische Zwecke im Auge. So kam es denn, daß bis jetzt fast nur solche Schriften unsers Verfassers übersetzt wurden, welche seine Anschauungen in bequemerer als Erbauliche streifender Form darboten.

Dem gegenüber trieb es uns, die eigentlichen Hauptschriften des originellen Dänen dem deutschen Publikum darzubieten, in denen er sich nach seiner wissenschaftlichen Bedeutung enthüllt. Dazu gehören außer dem hier gebotenen Schriftchen (1843) noch „Entweder=Oder“ (1843), „Lebensstadien“ (1845) und etwa „Begriff Angst“ (1844). Wir konnten nämlich nicht finden, daß die prinzipielle Stellung des Mannes bei uns bis jetzt wirklich unbefangen gewürdigt sei.

Wie wäre das auch möglich, da die beiden Schriften, welche die Kenntnis Kierkegaards den Deutschen vermittelt haben, sich darin gefallen, ihn nach Maßstäben zu beurteilen, die für ihn nicht passen. Sie wissen, wen wir meinen. Brandes hat in seiner Studie über Kierkegaard (1879) in unverzeihlicher Weise sich an diesem Autor vergangen. Er macht wie auch Strodtmann (das geistige Leben in Dänemark 1873 S. 95—124) nur den ästhetischen Standpunkt geltend, und von da aus müssen natürlich die meisten religiösen Schriften K.'s als seltsame Kapriolen erscheinen. Viel vornehmer ist der Exkurs über K. gehalten, den Martensen seiner „Christlichen Ethik“ (2. Aufl.



1873 I, S. 277 ff.) einverleibt hat. Er betrachtet K. mit Vinet zusammen als Repräsentant des Individualismus. Da es nun augenscheinlich eine Thorheit oder vielmehr eine Einseitigkeit ist, sich ausschließlich auf dem Absatz seiner Individualität herumzudrehen, so hat natürlich K. hier gegenüber einer Anschauung, die auf die Harmonie des individuellen und sozialen Faktors in dem ethischen Leben ausgeht, von vornherein verlorenes Spiel.

Wir möchten nun, und darin sind wir Ihrer Zustimmung völlig gewiß, durch Veröffentlichung der Hauptschriften K.'s gern zu einer unbefangenen Würdigung des Kierkegaardschen Standpunktes etwas beitragen. Wir behalten uns vor, bei der Herausgabe von „Enten — Eller“ mit der Zeichnung einer kurzen Lebensskizze des Autors auch seine Stellung in der wissenschaftlichen Gesamtbewegung unseres Jahrhunderts bestimmter zu präzisieren. Doch drängt es uns, bereits hier unsere Meinung über die wesentliche Bedeutung K.'s auszusprechen.

Das Studium der Hegelschen Philosophie hat in K. unauslöschliche Spuren hinterlassen. Er, der sie fast auf jeder Seite seiner Schriften bekämpft, hat ihr doch, wie seiner Zeit Hamann an Kant, nicht unbedeutende Konzessionen machen müssen. Und seine besondere Stellung zu allem, was Gemeinschaft heißt, wurzelt nicht zuletzt in dieser Antithese gegen Hegel. Denn diese letztere war es doch, die ihn auf eine Linie mit seinem Gegner brachte.

Wenn man jetzt eine Geschichte der neueren deutschen Philosophie schreiben wollte, so würde man bei den nachkantischen Philosophen, Hegel voran, die Verdienste schwerlich auf Seite der Erkenntnistheorie finden können. Die Hauptsache an Hegel bleibt doch, daß er den geschichtlichen Stoff in den Kreis seiner Dialektik zog. Welche Frucht haben nicht seine Erörterungen über die Gebiete der Kunst, des Rechts, der Sitte gebracht! Aber wenn nun die Reflexion sich durch jene Sphären und Stadien hindurchgearbeitet hat, wenn der Kreis der Phänomene durchlaufen ist, was bleibt dann von allem dem noch übrig als Noumenon? Der abstrakte Begriff. Das was Hegel die absolute Idee nennt, durch die der Geist in allen Formen und Gemeinschaften des Lebens sich nur wie in einem Spiegel erblickt, — was ist das schließlich anderes als daß nun das Ich, das reflektierende Subjekt, sich als Einzelnen aus diesem ganzen cursus vitae zurücknimmt?



Hier setzt nun R. ein. Die Idee im Sinne Hegels ist ihm einäugig. Sie hat das Moment des Willens ganz abgethan. R. nimmt dasselbe herein. Es gilt — das ist der wesentliche Kern seiner Lehre — nicht bloß theoretisch sondern auch praktisch sich, und zwar sich als Einzelnen aus den Lebenskreisen herauszunehmen und so jene Versöhnung des Unendlichen mit dem Endlichen zu Wege bringen, die Hegel vergebens erstrebte.

Wenn man R. nur bis hieher abhört, so kann er einem häufig wie ein Buddhist zu reden scheinen. Bis dahin begleitet ihn auch Brandes. Aber es tritt eben um seines praktisch-ethischen Zuges willen nun doch ein andres Agens ein: Gott. Die vollendete uninteressierte Gottesliebe kann nur haben, wer jene fundamentale „Bewegung“ gemacht, wer einmal mit allem, was außer dem Einzelnen ist, gebrochen hat. Bis zu diesem Punkt verfolgt ihn Martensen. Was er ihm vorwirft, ist, daß R. nun nicht jene andre Bewegung machen gelehrt hat, die den Einzelnen wieder zu den Gemeinschaften des Lebens, zumal zu der Kirche zurückführt.

Wir sind der Meinung, daß diese Exegese R. nicht ganz gerecht wird. R. unterscheidet ja die Bewegung der Resignation auf das Endliche und die des Glaubens, welche es eben in der Negation positiv wieder ergreift. Und man kann getrost auf die Erfahrung provozieren. Wer auch nur einmal versucht hat, um mit R. zu reden, eine solche „Bewegung“ des Glaubens sei es auch nur secundum analogiam zu machen, der wird nie bei dem Einzelnen stehen bleiben, sondern stets aufs Ganze zu wirken streben. R. selbst beweist das. Denn was ist doch seine fieberhafte literarische Thätigkeit anders als ein unaufhaltbarer Trieb, dem Ganzen sich mitzuteilen, also die Gemeinschaft zu bilden, zu stärken?

Allerdings hat er dieses Prinzip oft etwas barock formuliert. Dennoch würde man seinen „Einzelnen“ sich nicht als Einsiedler, nicht als einzigen Bewohner einer Insel sich vorstellen können. Seine Vereinzelung ist mehr ideell als reell. Es ist höchst wahrscheinlich, daß R.'s Ideen eine andre Richtung gewonnen hätten, wenn sie sich statt an Hegel an Schleiermacher orientiert hätten. Dessen nicht genug zu rühmende philosophische Ethik ruht ja auf dem Gedanken der Gleichberechtigung des individuellen und des universellen Faktors in der Ethik. Und doch hat es nicht an ingeniosen Leuten gefehlt, die den Standpunkt der „Monologen“, die ja



auch den „Einzelnen“ glorifizierten, für unvereinbar hielten mit dem der Ethik. Die Guten bedachten nicht, daß es Schleiermacher nie beigefallen ist, den Einzelnen von den Kreisen, in denen er lebt, zu isolieren. Nur darauf hat er allerdings gedrungen, daß der Einzelne, ehe er auf die Gesamtheit zu wirken unternimmt, sich mit ihr reinlich abgesunden hat, mit sich selber fertig geworden ist. Und mehr will auch K. nicht.

Aber ist das nicht ein rein evangelischer Gedanke? Es ist wunderbar, daß man darüber heute noch zu disputieren hat. Die großen ethischen Lebensgemeinschaften dienen wie die Organe in der Natur doch zu nichts anderm, als die Impulse, die dem Einzelnen von außen kommen, in Kräfte umzusetzen für das innere Leben, diese Organe des Lebens sind wesentlich die Speicher der Energieen, welche die Kontinuität und Gleichartigkeit des Lebens garantieren: das höchste Lebensorgan ist daher die Kirche mit dem Gottesworte und den Sakramenten. Aber wer wollte leugnen, daß letztlich doch alles auf die Einzelnen und ihr persönliches Verhältnis zu Gott angelegt ist? Wer kann bestreiten, daß schließlich doch der Einzelne mit seiner individuellen Energie der Gesamtheit die entscheidende Richtung giebt? Und welcher Evangelische wird dieses Grundrecht der durch den Glauben an Christus frei gewordenen und mit allen Lebensmotiven der Gemeinde Christi gesättigten Persönlichkeit in Zweifel stellen wollen?

So wechseln die Zeiten. Es sind noch nicht fünfzig Jahre her, da mußte man einer gewissen Richtung in der Theologie das Recht der Geschichte, das Recht des Gemeindebewußtseins so eindringlich als möglich vor Augen halten. Nun hat sich das Blatt völlig gewendet. Nun kann man aller Orten von Organismus, Kirche, Gemeinde reden hören und man findet es erstaunlich, wenn etwa einer als das Prinzip der Reformation die Gerechtigkeit der durch den Glauben an Christus in Gott frei gewordenen einzelnen Persönlichkeit hinstellt. In solcher peinlichen theologischen Begriffsverwirrung wird, so hoffen wir zu Gott, unser K. auch heute noch seinen Dienst thun.

Erlangen und Barmen im März 1882.

Die Herausgeber.



## Inhalt.

---

|                                    | Seite    |
|------------------------------------|----------|
| Vorrede . . . . .                  | XIII—XVI |
| Stimmung . . . . .                 | 1—5      |
| Eine Lobrede auf Abraham . . . . . | 6—14     |

### Problemata.

|                                                                                                                                         |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Vorläufige Expektoration . . . . .                                                                                                      | 17—45   |
| I. Problem. Gibt es eine teleologische Suspension des<br>Ethischen? . . . . .                                                           | 46—60   |
| II. Problem. Gibt es eine absolute Pflicht gegen Gott? .                                                                                | 60—74   |
| III. Problem. War es ethisch zu verantworten, daß Abraham<br>sein Vorhaben verschwieg vor Sara, vor Elieser<br>und vor Isaak? . . . . . | 75—115  |
| Epilog . . . . .                                                                                                                        | 116—118 |

---



Was Tarquinius Superbus in seinem  
Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand  
der Sohn, aber nicht der Bote.

Hamann.



## V o r r e d e.

---

Nicht nur in der Handelswelt, sondern auch in der Ideenwelt veranstaltet unsre Zeit einen großartigen Ausverkauf. Alles ist zu haben um einen solchen Spottpreis, daß es fraglich ist, ob schließlich noch irgend jemand auf die Waren bieten wird. Jeder spekulative Markteur, welcher gewissenhaft den bedeutungsvollen Gang der neueren Philosophie pointiert, jeder Privatdozent, Repetent, Student, jeder Meister und Handlanger am Bau der Philosophie zweifelt nicht bloß an allem; nein, er „geht weiter“. Vielleicht würde es unzeitig und unpassend sein, diese Herren zu fragen, wohin sie denn eigentlich kommen; wir sind so höflich und bescheiden, es nur für abgemacht anzusehen, daß sie an allem gezweifelt haben, da es ja sonst eine sonderbare Ausdrucksweise wäre, zu sagen, daß sie „weitergingen“. Diese vorläufige Bewegung haben sie alle gemacht, und wahrscheinlich mit solcher Leichtigkeit, daß sie es nicht für nötig halten, über das Wie ein Wort zu verlieren, denn nicht einmal derjenige, welcher mit ängstlicher Sorgfalt eine kleine Aufklärung suchte, würde eine solche, oder auch nur einen orientierenden Wink, eine kleine diätetische Vorschrift darüber finden, wie man sich bei dieser ungeheuren Aufgabe zu verhalten habe. „Aber Cartesius hat es ja gethan?“ Cartesius, ein ehrwürdiger, demütiger, redlicher Denker, dessen Schriften gewiß niemand, ohne einen tiefen Eindruck davon zu empfangen, lesen wird, der hat gehandelt wie er geredet und geredet wie er gehandelt. Ach, leider eine große, große Seltenheit in unsrer Zeit! Cartesius hat,



wie er selbst oft genug wiederholt, nicht gezweifelt in Bezug auf das Glaubensverhältnis des Menschen. („*Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur . . . . Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. Cfr. Principia philosophiae, pars prima § 28 und 76*). Er hat's nicht ausposaunt und allen zur Pflicht gemacht, zu zweifeln, denn Cartesius war ein stiller und einsamer Denker, nicht ein schreiender Ausrufer. Er hat bescheiden bekannt, daß seine Methode nur für ihn selbst Bedeutung und teilweise ihren Grund habe in seinem frühern verworrenen Wissen. (*Ne quis igitur putet, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi . . . . Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. juventutis), quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem. Cfr. Dissertatio de methodo p. 2 und 3*). —

Was jene alten Griechen, die sich doch auch ein wenig auf Philosophie verstanden, als eine Aufgabe für's ganze Leben betrachteten, weil die Fähigkeit zu zweifeln nicht in Tagen und Wochen erworben wird; was jener alte ausgediente Streiter, der sich in seinem Zweifel durch keine Anfechtungen irre machen ließ, der unerschrocken die Gültigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und der Denktätigkeit läugnete, der unbestechlich der Angst der Eigenliebe und den Insinuationen des Mitgefühls trogte, — was der erreichte, damit beginnt in unsrer Zeit jedermann.

In unsrer Zeit bleibt keiner stehen beim Glauben, sondern jeder „geht weiter“. Darnach zu fragen, wohin sie gelangen, würde vielleicht dummdreist sein; hingegen ist es wohl ein Zeichen von



seinem Takt und von Bildung, daß ich annehme, ein jeder besitze den Glauben; sonst würde es doch eine eigentümliche Redensart sein: „weitergehen“. In jenen alten Tagen stand es anders. Da war der Glaube eine Aufgabe für's ganze Leben, weil man annahm, die Fähigkeit zu glauben werde nicht in Tagen und Wochen erworben. Wenn dann der geprüfte Greis sich seinem Ende nahte, wenn er den guten Kampf gekämpft und Glauben gehalten hatte, da war sein Herz noch jung genug, als daß er jene Angst und jenes Bittern hätte vergessen können, das den Jüngling züchtigte, das der Mann zwar beherrschte, das aber auch den Greis noch nicht verläßt — es sei denn, daß es jemandem gelänge, so früh als möglich „weiter zu gehen“. An dem Punkte also, bis zu dem jene ehrwürdigen Gestalten gelangten, fängt in unsrer Zeit ein jeder an, um „weiter zu gehen“.

Der Verfasser Dieses ist keineswegs Philosoph, er hat von dem System wenig verstanden, ob es überhaupt existiert, ob es abgeschlossen ist; sein schwacher Kopf hat schon genug an dem Gedanken, welch' ungeheuren Kopf ein jeder in unsrer Zeit haben muß, da jeder einen so ungeheuren Gedanken hat. Wenn man auch im stande wäre, den ganzen Inhalt des Glaubens in Begriffe zu übersetzen, so folgt daraus nicht, daß man den Glauben begriffen hat; begriffen, wie wir zu dem Glauben oder wie der Glaube zu uns kam. Der Verfasser Dieses ist keineswegs Philosoph, er ist, poetice et eleganter, ein Extra-Schreiber, der weder das System noch Versprechungen des Systems giebt, der sich weder auf das System noch zu dem System unterschriftlich verpflichtet. Er schreibt, weil's ihm Vergnügen macht, das an Annehmlichkeit und Evidenz gewinnt, je weniger kaufen und lesen, was er schreibt. Es wird ihm leicht, sein Schicksal vorauszusehen in einer Zeit, in der man über die Leidenschaft einfach einen Strich geschlagen hat, um der Wissenschaft zu dienen; in einer Zeit, in der ein Verfasser, welcher Leser finden will, sich befleißigen muß, so zu schreiben, daß es sich bequem während des Mittagsschlummers durchblättern läßt, sich Mühe geben muß, sein äußeres Auftreten jenem höflichen Gärtnerburschen im Annoncenblatt nachzubilden, der mit dem Hut in der Hand und guten Rekommandationen von seinem letzten Brodherrn



sich dem geehrten Publikum empfiehlt. Er sieht sein Schicksal voraus, vollständig ignoriert zu werden; er ahnt das Schreckliche, daß die eifrige Kritik ihn zu öfteren Malen schulmeistern wird; ihm graut vor dem noch Schrecklicheren, daß irgend ein eifriger Registrator, ein Paragraphenfresser (der um die Wissenschaft zu retten immer bereit ist, an Schriften Anderer das vorzunehmen, was Trop, um „den Geschmack zu retten“, edelmütig that an der „Vernichtung des Menschengeschlechts“) — ihn zerschneiden wird in §§, und zwar mit derselben Ausdauer und Konsequenz, wie jener Mann, der um der Interpunktionswissenschaft zu dienen, seine Rede durch Zählen der Wörter so eintheilte, daß 50 Wörter auf einen Punkt kamen und 35 auf ein Semikolon. — Ich werfe mich in tiefster Unterthänigkeit einem jeden systematischen Schnüffler zu Füßen: „Es ist kein System, es hat nicht das mindeste mit dem System zu schaffen“. Ich flehe alles Gute über das System herab und über die dänischen Interessenten in diesem Omnibus; denn ein Turm wird's wohl schwerlich. Ich wünsche ihnen allen insgesamt und einem jeden insbesondere Glück und Segen.

In tiefster Ehrerbietung  
Johannes de silentio.



## Stimmung.

Es war einmal ein Mann, der als Kind jene schöne Erzählung gehört hatte, wie Gott Abraham versuchte und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und zum zweiten Mal wider Erwarten einen Sohn bekam.

Als er älter wurde, las er dieselbe Erzählung mit noch größerer Bewunderung; denn das Leben hatte geschieden, was in des Kindes frommer Einfalt noch vereint war. Je älter er wurde, desto öfter weilten seine Gedanken bei jener Erzählung, seine Begeisterung wuchs höher und höher, und doch wurde ihm das Verständnis der Erzählung schwerer und schwerer. Zulezt vergaß er über dieser Erzählung alles Andere; seine Seele hatte nur den einen Wunsch, Abraham zu sehen, nur die eine Sehnsucht: wäre ich doch Zeuge jener Begebenheit gewesen! Ihn verlangte nicht nach den Schönheiten des Orients, nicht nach der irdischen Pracht des gelobten Landes, nicht nach dem gottesfürchtigen Ehepaar, dessen Alter Gott segnete, nicht nach der ehrwürdigen Gestalt des betagten Patriarchen, nicht nach der blühenden Jugend des von Gott geschenkten Isaak — feinestwegen hätte die Geschichte auf einer öden Haide spielen mögen. Sein einziges Sehnen war, Abraham auf jener dreitägigen Reise zu begleiten, da er, vor sich den Kummer, neben sich seinen Sohn Isaak, dahinritt. Sein Wunsch war, in jenem Moment zugegen zu sein, da Abraham seine Augen erhob und den Berg Morija in der Ferne erblickte, in jener Stunde, da er die Esel zurückließ und einsam mit Isaak den Berg hinanstieg. Denn das, was ihn beschäftigte, war nicht ein kunstreiches Gewebe der Phantasie, sondern der Schauer des Gedankens.



Jener Mann war kein Denker; er fühlte nicht das Bestreben über den Glauben hinaus zu kommen; ihm schien es das Herrlichste zu sein, als der Vater des Glaubens verehrt zu werden, ein beneidenswerthes Loos, den Glauben zu besitzen, wenn auch niemand darum wüßte.

Jener Mann war kein gelehrter Gelehrter; er verstand kein hebräisch. Hätte er hebräisch verstanden, so würde er vielleicht die Erzählung und Abraham leicht verstanden haben.

## I.

Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija und opfre ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde“.

Es war früher Morgen. Abraham stand zeitig auf; er ließ die Esel satteln und verließ seine Hütte. Isaak mit ihm. Sara aber blickte aus dem Fenster ihnen nach, das Thal hinab, bis sie ihren Blicken entschwunden waren. Drei Tage ritten sie schweigend dahin. Am Morgen des vierten Tages sagte Abraham noch kein Wort; aber er hob seine Augen auf und sah den Berg in der Ferne. Er ließ die Knaben zurück und ging einsam, Isaak an der Hand, den Berg hinan. Und Abraham sprach zu sich selber: „Ich will es Isaak doch nicht verhehlen, wohin dieser Gang ihn führt“. Er stand stille: er legte seine Hand segnend auf Isaak's Haupt, und Isaak beugte sich, um den Segen seines Vaters zu empfangen. Väterliche Liebe sprach aus Abraham's Angesicht, sein Blick war sanft und mild, seine Worte ernst und mahnend. Doch Isaak konnte ihn nicht verstehen, seine Seele konnte sich nicht erheben. Er umfaßte Abraham's Kniee, flehte zu seinen Füßen. Er bat für sein junges Leben, für seine schönen Hoffnungen. Er erinnerte an die Freuden in Abraham's Hause; er erinnerte an Kummer und Einsamkeit. Da hob Abraham den Knaben auf, ging mit ihm Hand in Hand. Seine Worte waren voll Trost und Ermahnung. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen. Er bestieg den Berg Morija, aber Isaak verstand ihn nicht. Da wandte er sich einen Augenblick von ihm; — und da Isaak das Antlitz seines Vaters wieder erblickte, war es verändert. Sein Blick war wild, seine



Gestalt Schrecken. Er faßte Iſaak an der Brust, warf ihn zu Boden und sagte: „Dummer Knabe, glaubst du, ich sei dein Vater? Ich bin ein Götzendiener! Glaubst du es sei Gottes Befehl? Nein, es ist meine Lust“. Da zitterte Iſaak und rief in seiner Angst: „Gott im Himmel, erbarme dich meiner! Gott Abrahams, erbarme dich meiner! Habe ich keinen Vater auf Erden, so sei du mein Vater!“ Und Abraham sprach leise bei sich selbst: „Herr des Himmels, ich danke dir; es ist doch besser, daß er glaubt, ich sei ein Unmensch, als daß er den Glauben an dich verlieren sollte“.

\* \* \*

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, schwärzt die Mutter ihre Brust — es wäre ja auch grausam, der Brust ihren Liebreiz zu lassen und das Kind dürste sie doch nicht bekommen. So glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert; aber die Mutter, sie ist sich gleichgeblieben; ihr Blick ist liebevoll und zärtlich wie immer. Heil der Mutter, die nicht schrecklicheres Mittel bedarf, um das Kind zu entwöhnen!

## II.

Es war früher Morgen. Abraham stand zeitig auf. Er umarmte Sara, die Braut seines Alters, und Sara küßte Iſaak, welcher die Schande von ihr genommen, — ihr Stolz, ihre Hoffnung für alle Geschlechter. — Sie ritten schweigend den Weg entlang. Abrahams Blick haftete am Boden bis zum vierten Tage, da hob er seine Augen auf und erblickte in weiter Ferne den Berg Morija. Er schlug seine Augen wieder zu Boden. Schweigend legte er das Holz zurecht und band Iſaak. Schweigend zog er das Messer. Da sah er den Widder, welchen Gott ausersehen hatte. Diesen opferte er und zog wieder heim. — — — Von dem Tage an wurde Abraham alt; er konnte nicht vergessen, daß Gott dies von ihm gefordert hatte. Iſaak wuchs heran wie vorher. Abrahams Auge war dunkel geworden; er sah keine Freude mehr.

\* \* \*

Wenn das Kind groß geworden ist und entwöhnt werden soll, da verhüllt die Mutter jungfräulich ihren Busen — das Kind hat keine Mutter mehr. Heil dem Kinde, welches nicht auf andere Weise die Mutter verlor!



### III.

Es war früher Morgen. Abraham stand zeitig auf, er küßte Sara, die junge Mutter, und Sara küßte Isaak, ihre Lust, ihre Freude für alle Zeiten. Und Abraham ritt gedankenvoll seines Weges. Er dachte an Hagar und ihren Sohn, die er einst in die Wüste hinausjagte. Er bestieg den Berg; er zog das Messer. —

Es war ein stiller Abend. Abraham ritt einsam hinaus, er ritt zum Berge Morija. Er warf sich auf sein Angesicht und bat Gott, ihm die Sünde zu vergeben, daß er Isaak hatte opfern wollen, daß der Vater die Pflicht gegen den Sohn vergessen hatte. Er ritt öfter seinen einsamen Weg, aber er hatte keine Ruhe. Er konnte nicht begreifen, wie es Sünde sei, daß er Gott das Beste, was er besaß, hatte opfern wollen, das was er tausendmal höher schätzte als sein eigenes Leben. Und doch — wenn es eine Sünde war, wenn er Isaak nicht so geliebt hatte wie er sollte, — dann konnte er nicht verstehen, daß sie vergeben werden könnte. Denn gab es eine schrecklichere Sünde?

\*       \*       \*

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, da ist auch die Mutter betrübt, daß sie und ihr Kind mehr und mehr getrennt werden; daß das Kind, das zuerst unter ihrem Herzen ruhte, später doch an ihrer Brust lag, ihr nicht mehr so nahe sein soll. So trauern sie miteinander die kurze Trauer. Heil der Mutter, die das Kind so nahe behielt und nicht mehr zu sorgen brauchte!

### IV.

Es war früher Morgen. In Abraham's Hause war alles zur Reise bereit. Er nahm Abschied von Sara. Elieser, der treue Diener, begleitete ihn eine Strecke Weges; dann kehrte er wieder zurück. Sie ritten nebeneinander, Abraham und Isaak, bis sie zum Berge Morija kamen. Und Abraham bereitete alles zum Opfer, ruhig und mild; aber als er sich abwandte und das Messer zog, da sah Isaak, daß Abrahams Linke sich in Verzweiflung ballte, daß ein Bittern seinen Körper durchzuckte, — doch Abraham zog das Messer. —



Da kehrten sie wieder heim, und Sara eilte ihnen entgegen. Aber Izaak hatte den Glauben verloren. Es ist niemals ein Wort darüber gesprochen worden. Izaak redete zu keinem Menschen von dem, was er gesehen, und Abraham ahnte nicht, daß jemand es gesehen.

\* \* \*

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, hat die Mutter eine stärkere Speise bereit, damit das Kind nicht umkomme.

Heil dem, der die stärkere Speise bereit hat!

So und auf ähnliche Weise dachte jener Mann, von dem wir reden, über diese Begebenheit. Jedes Mal, wenn er nach einer Wanderung zum Morijaberge heimkehrte, brach er vor Ermüdung zusammen; er faltete seine Hände und sagte: „Keiner war doch so groß als Abraham, wer vermag ihn zu verstehen?“

---



## Eine Lobrede auf Abraham.

Wenn kein ewiges Bewußtsein im Menschen wäre, wenn allem nur eine wild gährende Macht zu Grunde läge, die in dunklen Leidenschaften ringend alles hervorbrächte, das Große, wie das Unbedeutende; wenn eine bodenlose, nimmer zu sättigende Leere sich unter allem verborgen hielte, — was wäre da das Leben anders als Verzweiflung! Wenn es sich so verhielte, wenn es kein heiliges Band gäbe, welches die Menschheit verbände; wenn das eine Geschlecht nach dem andern erstünde, wie das Laub im Walde; wenn das eine Geschlecht das andre ablöste, wie das Lied des Vogels im Walde; wenn das Geschlecht durch die Welt ginge, wie das Schiff durch's Meer, wie der Wind durch die Wüste, gedankenlos und unfruchtbar; wenn ein ewiges Vergessen, immer hungrig, auf seine Beute lauerte und es keine Macht gäbe, stark genug, sie ihm zu entreißen —, wie leer und trostlos wäre das Leben!

Aber deshalb verhält es sich nicht so, sondern wie Gott Mann und Weib schuf, so bildete er auch den Helden, den Dichter, den Redner; der letztere vermag nichts von dem, was der erstere thut, er kann nur den Helden bewundern, lieben, sich seiner freuen. Doch ist auch er glücklich, nicht minder als jener; denn der Held ist gleichsam sein besseres Ich, in das er verliebt ist, froh, daß er es nicht selber ist, daß seine Liebe Bewunderung sein kann. Er ist der Genius der Erinnerung; er kann nichts thun ohne daran zu erinnern, was gethan ist; er kann nichts thun ohne das zu bewundern, was gethan ist. Er nimmt nichts von seinem Eignen, aber hütet mit eifersüchtigem Auge das ihm Anvertraute. Er folgt der Wahl seines



Herzens; aber wenn er das Gesuchte gefunden, wandert er von Thür zu Thür mit seinem Liede und mit seiner Rede, damit alle den Helden bewundern mögen wie er, stolz auf den Helden sein wie er es ist. Das ist sein Treiben, sein bescheidenes Thun; das ist sein treues Dienen im Hause des Helden. Bleibt er so seiner Liebe treu, kämpft er Tag und Nacht mit der listigen Macht des Vergessens, die ihm den Helden rauben will, dann hat er sein Werk vollführt; dann wird er vereinigt mit dem Helden, der ihn ebenso treu geliebt hat. Denn der Dichter ist wie des Helden besseres Ich, kraftlos zwar wie eine Erinnerung, doch auch verklärt wie diese. Daher wird Niemand vergessen werden, der groß war. Währte es auch noch so lange, würde der Held noch so sehr mißverstanden, der, welcher ihn liebt, kommt doch, und je länger die Zwischenzeit ist, desto treuer hängt er an ihm. Nein! Keiner wird vergessen werden, der groß war in der Welt, doch jeder in seiner Weise, jeder im Verhältniß zu der Größe dessen, was er liebte. Denn der, welcher sich selbst liebte, wurde groß durch sich selbst, und der, der andre Menschen liebte, wurde groß durch seine Hingabe; aber der, welcher Gott liebte, wurde der größte von allen.

Jeder wird bleiben in der Erinnerung, aber jeder wurde groß im Verhältniß zu dem, was er hoffte. Einer wurde groß, indem er das Mögliche hoffte; ein anderer dadurch, daß er das Ewige hoffte; doch der, welcher das Unmögliche hoffte, wurde der größte von allen.

Jeder wird bleiben in der Erinnerung; aber jeder war groß im Verhältniß zu der Größe dessen, mit dem er kämpfte. Denn der, welcher mit der Welt kämpfte, wurde groß, indem er die Welt überwand, und der, welcher mit sich selbst kämpfte, wurde größer, indem er sich selbst überwand; doch der, welcher mit Gott kämpfte, wurde der größte von allen.

So wurde in der Welt gekämpft, Mann gegen Mann, Einer gegen Tausend; aber der, welcher mit Gott kämpfte, war der größte von allen. So wurde gekämpft auf Erden: der eine überwand alles durch seine eigene Kraft, der andere überwand Gott durch seine Ohnmacht. Der eine verließ sich auf sich selbst und gewann alles, der andere opferte alles auf im Vertrauen auf seine Stärke; aber der, welcher an Gott glaubte, war der größte von allen.

Einer war groß durch seine Kraft, ein anderer durch seine



Weisheit; einer war groß durch seine Hoffnung, ein anderer durch seine Liebe; doch Abraham war der größte von allen: groß durch die Kraft, deren Stärke Ohnmacht ist, groß durch die Weisheit, deren Geheimniß Thorheit ist, groß durch die Hoffnung, deren Form Wahnsinn ist, groß durch die Liebe, die Haß gegen sich selbst ist. Durch den Glauben zog Abraham aus seinem Vaterlande und wurde ein Fremdling im Lande der Verheißung. Eines ließ er zurück und Eines nahm er mit; zurück ließ er seinen menschlichen Verstand, den Glauben nahm er mit; sonst wäre er wohl nicht ausgewandert, sondern hätte es für Wahnsinn gehalten. Durch den Glauben war er ein Fremdling im Lande der Verheißung, und es gab nichts, was ihn an das Heimatliche erinnerte, nein — alles, was ihn umgab, war neu und stimmte seine Seele zu wehmütiger Sehnsucht. Und doch war er Gottes Auserwählter, an dem der Herr Wohlgefallen hatte!

Ja, wäre er ein Verworfenener gewesen, ausgestoßen aus Gottes Gnade, dann hätte er es besser fassen können, — so war es ja wie Spott über ihn und seinen Glauben. Einst lebte ein Mann fern in der Verbannung, vertrieben aus dem geliebten Lande seiner Väter: er ist nicht vergessen, auch nicht seine Klagelieder, die er sang, wenn er wehmütig das Verlorne suchte und fand. Von Abraham giebt es kein Klagelied. Menschlich ist es ja, zu klagen, menschlich, zu weinen mit dem Weinenden; aber größer ist es, zu glauben, seliger, den Glaubenden anzuschauen.

Durch den Glauben empfing Abraham die Verheißung, daß in seinem Samen alle Geschlechter der Erde gesegnet sein sollten. Die Zeit verging; die Möglichkeit war da, — Abraham glaubte; die Zeit verging, es wurde zur Thorheit, — Abraham glaubte. Es gab Menschen, die auch in Erwartung lebten. Die Zeit verging, der Tag; sie waren nicht so erbärmlich, daß sie die Erwartung aufgegeben hätten; daher werden sie auch nicht vergessen werden. Sie wurden traurig, und der Kummer betrog sie nicht, wie das Leben sie betrogen hatte; der Kummer that alles für sie, was er vermochte. In der Wonne des Kummers besaßen sie das, dessen Erwartung sie getäuscht hatte. Es ist menschlich, zu trauern mit dem Trauernden, aber es ist größer zu glauben, seliger, den Glaubenden anzuschauen. Von Abraham haben wir kein Klagelied. Er zählte nicht mit Wehmut die Tage, während die Zeit enteilte; er betrachtete sein Weib



nicht mit mißtrauischen Blicken, ob sie auch alt werde; er hemmte nicht den Lauf der Sonne, um Sara jung und seine Hoffnung lebendig zu erhalten; nicht in wehmuthsvollen Psalmen kündet er sein tiefes Leid. —

Abraham wurde alt, Sara zum Gespött im Lande, und doch war er Gottes Auserwählter und Erbe der Verheißung, daß in seinem Namen alle Geschlechter gesegnet werden sollten. So wäre es ja besser, er wäre nicht Gottes Auserwählter? Was heißt das, Gottes Auserwählter sein? Heißt es, in der Jugend die Erfüllung der Jugendwünsche vereitelt zu sehen, um sie mit großer Beschwerde im Alter zu erlangen? Doch Abraham glaubte und hielt fest an der Verheißung. Hätte er geschwankt, so hätte er sie aufgegeben. Er hätte zu Gott gesagt: „So ist es vielleicht doch nicht dein Wille, daß es geschehe; daher will ich den Wunsch aufgeben. Es war mein einziger; es war meine Seligkeit. Meine Seele ist aufrichtig, ich berge keinen heimlichen Groll, weil du mir den Wunsch versagtest.“ Er wäre nicht vergessen worden, er würde manche durch sein Beispiel erlöst haben; aber er wäre doch nicht der Vater des Glaubens geworden; denn groß ist es, seinen Wunsch aufzugeben; groß, das Ewige zu ergreifen; aber größer ist es, das Zeitliche festzuhalten, nachdem man es aufgegeben hat. —

Da ward die Zeit erfüllt. Hätte Abraham nicht geglaubt, so wäre Sara wohl vor Kummer gestorben, und der Gram hätte Abrahams Geist so umnachtet, daß er die Erfüllung nicht verstanden, sondern sie belächelt hätte wie man einen Jugendtraum belächelt. Doch Abraham glaubte, daher war er jung. Denn der, welcher immer das Beste hofft, wird alt, weil das Leben ihn betrogen hat; und der, welcher immer auf das Schlimmste vorbereitet ist, altert frühe; doch der, welcher glaubt, der bewahrt ewige Jugend. Preis daher jener Erzählung! Denn Sara, obgleich hochbetagt, war jung genug sich nach Mutterfreuden zu sehnen, und Abrahams graues Haar vermochte nicht den Wunsch nach Vaterglück zurückzudrängen. Auf das Aeußere gesehen liegt das Wunderbare darin, daß ihr Wunsch sich erfüllte, in tieferem Verstande liegt das Wunderbare darin, daß Abraham und Sara jung genug waren, jenen Wunsch zu hegen, und daß der Glaube ihren Wunsch und damit ihre Jugend bewahrt hatte. Er empfing die Erfüllung der Verheißung, gläubig nahm er sie entgegen, und es geschah nach der Verheißung und nach



dem Glauben; denn Moses schlug den Fels mit seinem Stabe; aber er glaubte nicht.

Freude war in Abrahams Hause, als Sara im Brautschmuck da stand am Hochzeitstage. Doch die Freude sollte nicht lange währen; noch einmal sollte Abraham versucht werden. Er hatte gekämpft mit jener listigen Macht, welche alles erfindet, mit jenem wachsamem Feinde, welcher niemals schlummert, mit jenem uralten Greise, der alles überlebt, — er hatte gekämpft mit der Zeit und den Glauben bewahrt. Jetzt häuften sich alle Schrecknisse des Streites auf einen Augenblick. Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: „Nimm Isaak deinen einzigen Sohn, den du liebst, und gehe hin in das Land Morija; und opfre ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde“. So war denn Alles dahin, schrecklicher als wenn es niemals geschehen wäre! So trieb der Herr denn nur seinen Spott mit Abraham! Wunderbar machte er das Unwahrscheinlichste zur Wirklichkeit; jetzt will er es wieder vernichten. Welch thörichtes Beginnen! Doch Abraham lachte nicht darüber, wie Sara, als die Verheißung verkündigt wurde. Alles war dahin, siebenzig Jahre treuen Hoffens, die kurze Freude bei der Erfüllung des Glaubens! Wer will dem Greise seinen Stab entreißen; fordern, daß er ihn selber zerbricht? Wer gewinnt es über sich, Leid und Verzweiflung über sein graues Haupt zu bringen, es von ihm selbst zu verlangen? Gibt's denn kein Mitleid mit dem ehrwürdigen Greise, mit dem unschuldigen Kinde?

Und doch war Abraham Gottes Auserwählter, und es war der Herr, welcher die Prüfung auferlegte. Alles sollte dahin sein! Der herrliche Rathschluß über die Menschheit, die Verheißung in Abraham's Samen — alles nur ein Einfall, ein flüchtiger Gedanke, welchen der Herr gehabt hatte! Abraham sollte ihn jetzt austilgen. Jener kostbare Schatz, der eben so alt war, als der Glaube in Abraham's Herzen, viele, viele Jahre älter als Isaak, die Frucht seines ganzen Lebens, geheiligt durch Gebet, im Kampfe gereift — der Segen auf Abrahams Lippen, diese Frucht sollte zur Unzeit abgerissen werden und ohne Bedeutung bleiben. Denn welche Bedeutung hatte sie, wenn Isaak geopfert wurde! Jene wehmütige und doch so selige Stunde, in der Abraham Abschied nehmen sollte von allem, was ihm lieb war, da er noch einmal sein ehrwürdiges Haupt erheben, da sein Angesicht strahlen sollte, wie das



Angeſicht des Herrn, da er ſeine ganze Seele hineinlegen ſollte in einen Segen, der mächtig wäre Iſaak für alle Zeiten geſegnet zu machen — jene Stunde ſollte nicht kommen! Abſchied zwar ſollte Abraham von Iſaak nehmen, aber ſo, daß er ſelbſt zurückblieb; der Tod ſollte ſie ſcheiden, doch ſo, daß Iſaak ſeine Beute wurde. Der hochbejahrte Greis ſollte nicht todesfreudig ſeine Hand ſegnend auf Iſaaks Haupt legen, nein, lebensmüde ſollte er gewaltsam Hand an ſein Kind legen.

Und es war Gott, der ihn verſuchte. Ja wehe! wehe dem Manne, der mit ſolcher Botſchaft vor Abraham hingetreten wäre! Wer hätte es gewagt, dieſer Schmerzensbote zu ſein? Aber es war Gott, der Abraham prüfte. Doch Abraham glaubte und glaubte für dieſes Leben. Ja, wäre ſein Glaube nur auf ein zukünftiges gerichtet geweſen, dann hätte er wohl leichter alles hingeworfen, um aus dieſer Welt zu eilen, der er nicht angehörte. Doch ein ſolcher Glaube war Abraham's Glaube nicht, wenn es überhaupt ſolchen giebt; denn ein Glaube, der am äußerſten Horizont ſeinen Gegenſtand ahnt, aber von ihm getrennt iſt durch eine gähnende Kluft, in der die Verzweiflung ihr Spiel treibt — ein ſolcher Glaube iſt eigentlich nicht Glaube, ſondern die entferntefte Möglichkeit des Glaubens. Doch Abraham glaubte gerade für dieſes Leben, er glaubte, daß er lange leben ſollte im Lande, geehrt im Volke, geſegnet in ſeinem Geſchlecht, unvergeßlich in Iſaak, den er als ſein theuerſtes Kleinod umfaßte mit einer Liebe, deren ſchwächſter Ausdruck die Treue war, mit der er die Pflicht eines Vaters, ſeinen Sohn zu lieben, erfüllte; wie es ja auch in der Ankündigung lautete: „den Sohn, den du lieb haſt“. Jakob hatte zwölf Söhne, Einen, welchen er liebte; Abraham hatte nur einen, den er liebte.

Doch Abraham glaubte und zweifelte nicht; er glaubte das, was der Vernunft widerſprach. Hätte er gezweifelt — wahrlich er würde eine andre That vollbracht haben, groß und herrlich; denn wie könnte Abraham anders handeln als groß und herrlich! Er wäre hinausgezogen nach dem Berge Morija, hätte das Holz geſpaltet, den Holzstoß angezündet, das Meſſer gezückt — er hätte zu Gott gerufen: „Verſchmähe nicht dieſes Opfer, es iſt nicht das Beſte, was ich beſiße, das weiß ich wohl; denn was iſt ein alter Mann gegen das Kind der Verheißung! Aber es iſt das Beſte, was ich dir geben kann. Laß Iſaak dieſes niemals erfahren, damit er



seine Jugend ungetrübt genieße". Darauf hätte er seine eigene Brust mit dem Opfermesser durchbohrt. Er wäre in der Welt bewundert worden, und sein Name würde nie vergessen worden sein. Aber Eines ist, bewundert zu werden, ein Anderes, geängsteten Seelen ein Leitstern zur Rettung zu werden. Doch Abraham glaubte. Er bat nicht für sich, etwa um dadurch den Herrn umzustimmen; nur damals als die gerechte Strafe über Sodom und Gomorra erging, trat Abraham hervor mit seinen Bitten.

Wir lesen in unsren heiligen Schriften: „Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: „Abraham, Abraham, wo bist du?“ Und Abraham antwortete: „Hier bin ich“. Du, an den meine Rede sich wendet, war das Gleiche der Fall mit dir? Wenn du in weiter Ferne die schweren Geschehnisse dir sich nahen sahst, riefst du da nicht den Bergen zu: bedecket mich, und den Hügeln: fallet über mich? Oder wenn du stärker warst, bewegte sich nicht doch langsam dein Fuß den Weg entlang, sehnte er sich nicht gleichsam zurück nach der alten Spur? Wenn du gerufen wurdest, antwortetest du da, oder antwortetest du nicht, vielleicht leise oder flüsternd? Nicht so Abraham; froh, heiter, vertrauensvoll, laut antwortete er: „Hier bin ich“. Wir lesen weiter: „Da stand Abraham des Morgens frühe auf“. Wie zu einem Feste beeilte er sich, und früh am Morgen war er an dem verabredeten Orte, auf dem Berge Morija.

Er sagte nichts zu Sara, nichts zu Elieser. — Wer hätte ihn auch verstehen können, auch wenn die Versuchung nicht durch ihre Beschaffenheit ihm das Gelübde des Schweigens auferlegt hätte? Er spaltete das Holz, er band Isaak, er zündete den Holzstoß an, er zückte das Messer. Meine Zuhörer! Es gab manchen Vater, der in seinem Kinde das Liebste auf Erden zu verlieren, einer jeden Zukunftshoffnung beraubt zu werden glaubte; aber kein einziges war doch in dem Sinne das Kind der Verheißung, wie Isaak es für Abraham war. Es gab manchen Vater, welcher sein Kind verlor, aber da war es Gottes des Allmächtigen unveränderlicher, unerforschlicher Wille; es war seine Hand, die es nahm. Nicht so bei Abraham. Ihm war eine viel schwerere Probe vorbehalten, und Isaak's Schicksal war mit dem Messer in Abraham's Hand gelegt. Da stand er, der alte Mann, mit seiner einzigen Hoffnung. Aber er zweifelte nicht; er schaute nicht ängst-



lich nach rechts und links; er forderte nicht den Himmel heraus durch seine Gebete. Er wußte, es sei der allmächtige Gott, der ihn prüfte; er wußte, es sei das schwerste Opfer, welches von ihm gefordert werden konnte; aber er wußte auch, daß kein Opfer zu schwer sei, wenn Gott es forderte, und — er zückte das Messer.

Wer stärkte Abraham's Arm, wer stützte seine gehobene Rechte, daß sie nicht machtlos niedersank? Wer es ansieht, wird starr vor Entsetzen. Wer stärkte Abraham's Seele, daß es nicht dunkel vor seinen Augen wurde, so daß er weder Isaak, noch den Widder sah? Wer es ansieht, erblindet. Und doch, wie selten findet sich wohl jemand, den das Geschehene starr und blind macht, wie seltener noch ist es, daß Abraham's That einen würdigen Erzähler findet!

Wir wissen es alle, es war nur eine Prüfung.

Wenn Abraham, da er auf dem Berge Morija stand, gezweifelt und rathlos umhergeblüht hätte; wenn er, ehe er das Messer erhob, durch einen Zufall den Widder entdeckt hätte, wenn Gott ihm erlaubt hätte, diesen an Isaaks Statt zu opfern — so wäre er heimgekehrt: alles wäre geblieben wie es war; er besaß Sara, er behielt Isaak, und doch wie ganz anders! Denn sein Rückzug war eine Flucht, seine Befreiung ein Zufall, sein Lohn Beschämung, seine Zukunft vielleicht Verdammniß; da wäre er weder ein Zeuge seines eigenen Glaubens noch der Gnade Gottes gewesen; sondern hätte nur Zeugniß davon gegeben, wie schrecklich es sei, den Berg Morija zu besteigen. Abraham würde nicht vergessen worden sein, auch nicht der Morijaberg. Dieser aber würde genannt werden nicht wie der Ararat, wo die Arche landete, sondern genannt werden als ein Ort des Schreckens, weil hier Abraham zweifelte.

\*

\*

\*

Ehrwürdiger Vater Abraham! Da du heimkehrtest vom Berge Morija, da bedurftest du keiner Lobrede, welche dich für das Verlorne hätte trösten können, denn du gewannst ja alles und behieltest Isaak: war es nicht so? Der Herr nahm ihn dir nicht mehr, sondern du saßest froh zu Tische mit ihm in deiner Hütte, wie du nun dort oben in alle Ewigkeit mit ihm vereint bist. Ehrwürdiger Vater Abraham! Jahrtausende sind entschwunden seit jenen Tagen und du bedarfst keines späten Bewunderers, der dein Andenken der Vergessenheit entrisse; denn in jeder Sprache gedenkt



man deiner. — Und doch lohnst du den, der dich liebend verehrt, auf's Herrlichste. Drüben beschenkst du ihn mit der Seligkeit, zu ruhen in deinem Schoße, schon hienieden fesselst du sein Auge, entzückst sein Herz durch das Wunderbare deiner That. Ehrwürdiger Vater Abraham! Zweiter Vater des Menschengeschlechts! Du, der erste Zeuge jener gewaltigen Leidenschaft, welche den schrecklichen Kampf mit den entfesselten Elementen und den Kräften der Schöpfung verschmäh't, um mit Gott zu streiten; du, der du zuerst jene höchste Leidenschaft kanntest, den heiligen, reinen, demütigen Ausdruck für die göttliche Thorheit, die von den Heiden bewundert wurde, — vergib dem, der zu deinem Preise reden wollte, wenn es nicht auf gebührende Weise geschah. Er redete demütig, wie sein Herz es wollte, er redete kurz, wie es sich geziemt — doch niemals wird er vergessen, daß du hundert Jahre leben mußtest, um den Sohn deines Alters wider Erwarten zu erlangen, daß du das Messer zücken mußtest, bevor du Isaak dein nennen konntest; er wird nie vergessen, daß du in 130 Jahren nicht weiter gelangtest als bis zum Glauben.

---



Pr o b l e m a t a .







## Vorsläufige Expektoration.

Ein altes Wort, genommen aus der äußern und sichtbaren Welt, lautet: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“. Sonderbar genug paßt das Wort nicht auf die Welt, in der es seinen nächsten Ursprung hat; denn die äußere Welt ist dem Gesetz der Unvollkommenheit unterworfen, und hier wiederholt es sich immer aufs neue, daß auch der, welcher nicht arbeitet, seinen Unterhalt hat, ja daß der, welcher schläft, ihn reichlicher hat als der, welcher arbeitet. In der äußern Welt gehört alles dem Besizenden. Sie ist geknechtet unter das Gesetz der Gleichgültigkeit, und „wer den Ring hat, dem gehorcht der Geist des Ringes, sei er ein Moureddin oder ein Aladdin“ — und der, welcher die Schätze der Welt hat, der hat sie, wie er sie auch erlangt haben mag. In der Welt des Geistes verhält es sich anders. Hier herrscht eine ewige göttliche Ordnung; hier regnet es nicht wie über Gerechte so auch über Ungerechte; hier scheint nicht die Sonne wie über Gute so auch über Böse; hier gilt das Gesetz, daß nur der, welcher arbeitet, sein Brod bekommt; nur der, welcher in Angst war, Ruhe findet; nur der, welcher in die Unterwelt hinabsteigt, die Geliebte befreit; nur der, welcher das Messer zückt, Isaak wieder erlangt. Der, welcher nicht arbeiten will, gewinnt nicht seinen Unterhalt, sondern wird betrogen, wie die Götter Orpheus betrogen mit einer Lustgestalt statt der Geliebten, ihn betrogen, weil er verzärtelt, nicht muthig war: ein Citherspieler, kein Mann! Hier nützt es nichts, Abraham oder sechszehn Ahnen zum Vater zu haben; auf den, der nicht arbeiten will, paßt, was von Israels Jungfrauen geschrieben steht: er gebiert Wind; — doch der, welcher arbeiten will, der gebiert seinen eignen Vater.

Es giebt ein Wissen, welches in die Welt des Geistes ver-  
messen dasselbe Gesetz der Gleichgültigkeit einführen will, unter



welchem die äußere Welt seufzt; das meint, es sei genug, das Große zu wissen, andrer Arbeit bedürfe es nicht. Doch gerade aus diesem Grunde verdient es nicht sein Brod, es kommt um vor Hunger, während alles sich in Gold verwandelt. Und was weiß denn auch solches Wissen? Es gab viele Tausende im Zeitalter der Griechen, unzählige in späteren Geschlechtern, welche des Miltiades Triumphe kannten, aber nur Einen gab es, der seinen Schlaf darüber verlor. Es gab zahllose Geschlechter, welche Wort für Wort die Erzählung von Abraham auswendig wußten — wie vielen vertrieb sie den Schlaf — — — ?

Die Erzählung von Abraham hat nun die merkwürdige Eigenschaft, daß sie stets herrlich bleibt, mag man sie auch noch so wenig verstehen; doch hängt hier wieder alles davon ab, ob man arbeiten, ob man mühselig und beladen sein will.

Aber mühselige Arbeit will man nicht, und doch will man die Erzählung verstehen. Man redet zu Abraham's Ehre; aber wie? Man giebt dem Ganzen einen ganz eigentümlichen Ausdruck: „Das war das Große, daß Abraham Gott so sehr liebte, daß er ihm das Beste opfern wollte“. Allerdings sehr wahr; aber das „Beste“ ist ein unbestimmter Ausdruck. Man identifiziert im Laufe des Gedankens und der Rede ganz ruhig Isaak und das „Beste“; der Meditierende kann sehr wohl seine Pfeife rauchen während seiner Meditation und der Hörer wiegt sich unter der Erzählung behaglich in seinem Lehnstuhl. Wenn jener reiche Jüngling, dem Christus auf seinem Wege begegnete, sein Hab und Gut verkauft und den Armen gegeben hätte, so würden wir sein Werk preisen, wie alles was groß ist, wenn wir es auch nicht verstehen würden, ohne selbst das Werk zu übernehmen; und doch wäre dieser kein Abraham geworden, trotzdem daß er das Beste geopfert hätte. Der Punkt, den man bei der Geschichte Abraham's unbeachtet läßt, ist die Angst. Denn gegen Geld habe ich keine ethische Verpflichtung; aber gegen den Sohn hat der Vater die höchste und heiligste Pflicht. Doch Angst ist eine gefährliche Sache für Weichlinge, daher vergift man sie, und dennoch will man von Abraham reden. So redet man denn. Im Lauf der Rede wechseln die beiden Ausdrücke: Isaak und das Beste. Alles geht vortrefflich. Träfe es sich indessen, daß unter den Zuhörern einer wäre, der an Schlaflosigkeit litte, so läge das schrecklichste, das tiefsttragische und höchstkomische Mißverständnis sehr nahe.



Der Mann ginge nach Hause; er wollte handeln wie Abraham; denn der Sohn ist ja das „Beste“. Wenn jener Redner dies erführe, so ginge er vielleicht zu ihm, er nähme all seine geistliche Würde zusammen und rief ihm zu: „Abscheulicher Mensch, Auswurf der Gesellschaft! Von welchem Teufel bist du besessen — deinen Sohn morde zu wollen!“ — — Und der Prediger, welcher keine Wärme oder Transpiration gespürt hatte, als er von Abraham predigte: er würde staunen über sich selbst, über diesen heiligen Eifer, mit welchem er jenen armen Menschen niederdonnerte; er würde sich über sich selbst freuen, da er noch nie mit solcher Kraft und Salbung geredet hat. Er würde zu sich selbst und zu seiner Frau sagen: „Ein Redner bin ich, es hat bis jetzt nur der rechte Anlaß gefehlt. Als ich Sonntag über Abraham redete, fühlte ich mich durchaus nicht von dem Gegenstand ergriffen.“ Falls dieser Redner einen kleinen Ueberfluß von Verstand hätte, welcher sich verlieren ließe, so würde er, denke ich, ihn verlieren, wenn der Sünder ruhig und würdig antwortete: „was ich thun wollte, hast du uns ja am Sonntag vorgepredigt.“ Wie sollte es auch dem Prediger in den Sinn kommen, seine Zuhörer zu solchen Dingen zu verleiten — und doch war es ja der Fall und der Fehler nur der, daß er nicht gewußt hatte, was er sagte!

Daß es keinen Dichter giebt, der sich entschließen könnte, solche Situationen dem Geschwätz und Tand vorzuziehen, mit dem man Komödien und Romane füllt! Das Komische und das Tragische berühren sich hier in absoluter Unendlichkeit. Die Rede des Predigers war vielleicht an und für sich lächerlich genug; sie wurde unendlich lächerlich durch ihre Wirkung, und doch war diese ganz natürlich. Oder wie, wenn der Sünder wirklich, ohne irgend welche Einwendung zu machen, von des Predigers Strafrede bekehrt wurde? Wenn dieser eifrige Geistliche froh nach Hause ging, froh im Bewußtsein, daß er nicht nur auf der Kanzel, sondern vor allem unwiderstehlich als Seelsorger wirke, indem er am Sonntag die Gemeinde begeistere, am Montag wie ein Cherub mit flammendem Schwert sich vor jeden hinstelle, welcher durch seine That jenes alte Wort zu Schanden machen wolle, daß es in der Welt nicht so geht wie der Pastor predigt \*). Wurde der Sünder hin-

---

\*) In alten Zeiten sagte man: „Das ist doch traurig, daß es nicht so



gegen nicht überzeugt, so ist seine Situation tragisch genug. Er würde vermutlich hingerichtet oder in's Irrenhaus geschickt, kurz er würde unglücklich werden in Bezug auf die sogenannte Wirklichkeit. Ich denke freilich, daß Abraham ihn in einer andern Weise glücklich machen würde, denn der, welcher arbeitet, kommt nicht um.

Woraus erklärt sich ein solcher Widerspruch wie der jenes Redners? Verhält es sich etwa so, daß alles was Abraham thut, etwas Großes ist, weil er privilegiert ist, ein großer Mann zu sein, daß es dagegen Sünde, himmelschreiende Sünde ist, wenn ein anderer das Gleiche thut? Ist das der Fall, so wünsche ich nicht an solcher gedankenlosen Lobrednerei teil zu nehmen. Kann der Glaube die Absicht, seinen Sohn morden zu wollen, nicht zu einer heiligen Handlung machen, so möge dasselbe Gericht über Abraham ergehen, wie über jeden andern. Fehlt es einem vielleicht an Mut, den Gedanken durchzudenken, zu sagen: Abraham war ein Mörder, so ist es wohl nützlicher, sich diesen Mut zu erwerben, als die Zeit mit unnützen Lobreden zu vergeuden. Die Handlung Abrahams ist, ethisch ausgedrückt, er wollte Isaak morden; religiös ausgedrückt wollte er Isaak opfern. Aber in diesem Widerspruch liegt eben die Angst, die wohl einem Menschen den Schlaf rauben kann, und doch ist Abraham nicht der, welcher er ist, ohne diese Angst. Oder that Abraham vielleicht gar nicht, was erzählt wird, war seine Handlung vielleicht auf Grund der Verhältnisse jener Zeiten etwas ganz anderes? So laßt uns ihn vergessen. Denn wie verlohnt es sich der Mühe, ein Ereigniß der Vergangenheit, das nicht ein gegenwärtiges werden kann, noch im Gedächtniß zu bewahren! Oder hatte vielleicht jener Redner etwas vergessen, welches dem ethischen Vergessen entspräche, daß Isaak der Sohn sei? Wenn der Glaube nämlich als eine Null und ein Nichts hinweggenommen wird, so bleibt nur das rohe Faktum zurück, daß Abraham Isaak morden wollte, leicht genug nachzuahmen für jeden, welcher nicht den Glauben hat, d. h. den Glauben, welcher es ihm schwer macht.

Was mich anbetrifft, mir fehlt es nicht an Mut, einen Gedanken

---

in der Welt hergeht, wie der Prediger predigt" — vielleicht kommt die Zeit, zumal mit Hülfe der Philosophie, da man sagen kann: „glücklicher Weise geht es nicht so in der Welt, wie der Prediger predigt; denn im Leben ist doch etwas Sinn, in der Predigt gar keiner.“



ganz auszudenken; bis jetzt habe ich keinen gefürchtet: sollte mir ein solcher begegnen, so will ich hoffen, daß ich wenigstens die Aufrichtigkeit habe, zu sagen: „den Gedanken fürchte ich, der erregt unheimliche Gefühle in meinem Innern, daher will ich ihn nicht denken; begehe ich damit ein Unrecht, so wird die Strafe wohl nicht ausbleiben.“ Wenn ich es als das Urtheil der Wahrheit erkannt hätte, daß Abraham ein Mörder war, so weiß ich nicht, ob ich meine Pietät für ihn hätte zum Schweigen bringen können. Hätte ich indessen diese Ueberzeugung gehabt, so würde ich vermutlich darüber geschwiegen haben; denn in solche Gedanken soll man andre nicht einweihen. Aber Abraham ist kein Blendwerk, seine Berühmtheit ist ihm nicht über Nacht gekommen; er verdankt sie nicht einer Laune des Schicksals. —

Darf man denn ohne Rückhalt über Abraham reden, ohne Gefahr zu laufen, daß der oder jener in Verblendung ebenso handelt? Darf ich es nicht, so will ich lieber ganz schweigen, und vor allen Dingen will ich Abraham nicht so herabsetzen, daß er eben dadurch ein Fallstrick für die Schwachen wird. Legt man nämlich das ganze Gewicht auf den Glauben (wohin es gehört), so glaube ich schon, ohne Gefahr von Abraham reden zu dürfen. Denn unsre Zeit extravagiert kaum hinsichtlich des Glaubens, und nur durch den Glauben gelangt man zur Aehnlichkeit mit Abraham, nicht durch den Mord. Macht man die Liebe zu einer flüchtigen Stimmung, einer wollüstigen Regung in dem Menschen, so legt man den Schwachen nur einen Fallstrick, wenn man von den Thaten der Liebe reden will. Eine vorübergehende Bewegung spürt wohl ein jeder, aber wenn aus diesem Grunde ein jeder das Schreckliche thun wollte, welches die Liebe als unsterbliche That geheiligt hat, so ist alles verloren, sowohl die That als der Irregeleitete.

Es ließe sich also wohl über Abraham reden; denn das Große kann niemals schaden, wenn es in seiner Größe aufgefaßt wird. Es ist wie ein zweischneidiges Schwert, welches tötet und befreit. Wenn mir das Loos zufiele, über ihn zu reden, so würde ich den Anfang damit machen, daß ich zeigte, welch ein frommer und gottesfürchtiger Mann Abraham war, würdig, Gottes Auserwählter genannt zu werden. Nur einem solchen wird eine solche Probe auferlegt, aber wer ist ein solcher — — —? Darnach würde ich schildern, wie Abraham seinen Sohn Isaak liebte. Um dies zu können, würde ich alle gu-



ten Geister bitten, mir beizustehen, daß meine Rede flammen möge wie die Vaterliebe selbst. Ich hoffe, daß ich diese Liebe so schildern würde, daß kaum ein Vater innerhalb der Grenzen des Reiches behaupten sollte, seine Liebe sei ebenso mächtig. Aber liebte er nicht wie Abraham, so wäre ja ein jeder Gedanke, Isaak zu opfern, eine Anfechtung. Darüber könnte man schon mehrere Sonntage reden; man braucht sich ja nicht zu übereilen. Die Folge davon würde sein, wenn anders recht geredet wäre, daß viele Väter gar nicht mehr zu hören verlangten, sondern bis auf weiteres froh wären, wenn es ihnen wirklich gelänge, so zu lieben, wie Abraham liebte. Wäre nun einer da, der, nachdem er das Große, aber auch das Schreckliche der That Abrahams gehört, diesen Weg zu verfolgen wagte, — — ich sattelte mein Pferd und ritte mit ihm. Auf jeder Station bis an den Berg Morija würde ich ihm erklären, daß es noch Zeit zur Umkehr sei, noch Zeit, das Mißverständnis zu bereuen, als sei er berufen, in solchem Kampf versucht zu werden, noch könne er gestehen, daß es ihm an Mut fehle: Gott selbst möge Isaak nehmen, wenn er ihn haben wolle. Es ist meine feste Ueberzeugung, daß ein solcher Mensch nicht verstoßen ist, daß er selig werden kann wie alle andern, aber in der Zeitlichkeit wird er es nicht.

Würde man, selbst in den gläubigsten Zeiten, nicht so urteilen über einen solchen Menschen? Ich habe einen Menschen gekannt, der einmal mein Leben hätte retten können, wenn er hochherzig gewesen wäre. Er sagte gerade heraus: „Ich sehe wohl, was ich thun könnte, aber ich wage es nicht; ich fürchte, daß es mir später an Kraft fehlen wird, daß es mich gereuen wird.“ Er war nicht hochherzig; aber wer würde deshalb aufhören, ihn zu lieben?

Wenn ich dann so geredet und die Zuhörer bewegt hätte, so daß sie mindestens etwas von des Glaubens dialektischen Kämpfen und seiner gigantischen Leidenschaft erfahren hätten, so möchte ich doch nicht den Irrtum von Seiten der Zuhörer verschulden, daß sie denken sollten: der besitzt nun einmal den Glauben in so hohem Maße, uns genügt es schon, uns an seine Rockschöße zu hängen. Ich würde nämlich hinzufügen: „Ich besitze keineswegs den Glauben. Ich bin von Natur ein scharfsinniger Kopf, und solchen macht es immer große Schwierigkeit, die Bewegung des Glaubens zu vollziehen: ich lege jedoch an und für sich derjenigen Schwierigkeit nicht



irgend welchen Werth bei, welche den scharfsinnigen Kopf, der sie überwinden sollte, weiter brächte als bis zu dem Punkte, zu dem der gewöhnlichste und einfältigste Mensch leichter gelangt.“

Die Liebe hat wenigstens in den Dichtern ihre Priester, und zuweilen hört man eine Stimme, welche sie in Ehren zu halten versteht. Doch über den Glauben hört man kein Wort, wer redet zur Ehre dieser Leidenschaft? Die Philosophie geht darüber hinaus. Die Theologie sitzt geschminkt am Fenster und buhlt um ihre Gunst, bietet der Philosophie ihre Schönheit feil.

Es soll schwierig sein, Hegel zu verstehen, doch Abraham zu verstehen, das ist eine Kleinigkeit. Ueber Hegel hinaus zu gehen, das ist ein Wunderwerk, aber über Abraham hinaus zu kommen, — nichts leichter als das! Ich meinerseits habe geraume Zeit angewendet, Hegel's Philosophie zu verstehen, glaube sie auch einigermaßen verstanden zu haben, bin dummdreist genug, zu glauben, daß, wenn ich trotz aufgewandter Mühe ihn an einzelnen Stellen nicht verstehen kann, er wohl sich selber nicht ganz klar gewesen ist. Das alles wird mir leicht, natürlich, mein Kopf leidet nicht darunter. Wenn ich hingegen über Abraham nachdenken soll, so bin ich wie vernichtet. Ich erblicke in jedem Augenblick jenes ungeheure Paradox, welches der Inhalt von Abrahams Leben ist; in jedem Augenblick werde ich zurückgestoßen, und mein Gedanke kann trotz aller Energie nicht in das Paradox hineindringen, nicht ein Haarbreit weiter kommen. Ich strenge jeden Muskel an, um das Ziel zu erreichen, doch im selben Augenblicke werde ich gelähmt.

• Nicht unbekannt ist mir, was in der Welt als groß und hochherzig bewundert worden, meine Seele erkennt es als ihr verwandt, sie ist in aller Demut überzeugt, daß es auch meine Sache war, für die der Held kämpfte; im Augenblick der Betrachtung rufe ich mir selber zu: *jam tua res agitur*. In des Helden Seele kann ich mich in Gedanken hineinversetzen, nicht so in Abrahams Seele. Wenn ich die Höhe erreicht habe, falle ich zurück, da das, was mir geboten wird, ein Paradox ist. Doch deshalb halte ich den Glauben keineswegs für ein Geringes, im Gegentheil für das Höchste, was es giebt, und ich sehe es als eine Unredlichkeit von Seiten der Philosophie an, daß sie ein Andres an seine Stelle setzt und den Glauben verhöhnt. Die Philosophie kann und soll den Glauben nicht geben, aber sie soll sich selbst verstehen und wissen, was



sie bietet, und soll dem Menschen nichts nehmen, am allerwenigsten durch List, als sei es nichts wert. Die Noth und Gefahren des Lebens sind mir nicht unbekannt, ich fürchte sie nicht und gehe ihnen mit Freudigkeit entgegen. Mir ist das Schreckliche nicht fremd; mein Gedächtniß ist ein treues Weib und meine Phantasie ist, was ich selbst nicht bin, ein fleißiges kleines Mädchen, das den ganzen Tag still bei seiner Arbeit sitzt, und abends mir so schön zu schmeicheln versteht, daß ich seine Arbeit betrachten muß, wenn es auch nicht gerade immer Landschaften oder Blumen oder Schäfergeschichten sind, die es malt. Ich habe dem Schrecklichen in die Augen gesehen; ich fliehe nicht erschrocken zurück; aber ich weiß sehr wohl, daß, wenn ich ihm auch mutig entgegengehe, mein Mut doch nicht der Mut des Glaubens, sondern im Vergleich mit diesem ein Nichts ist. Ich kann nicht die Bewegung des Glaubens vollziehen; ich kann nicht die Augen schließen und mich vertrauensvoll in das Absurde stürzen, es ist mir eine Unmöglichkeit, aber ich rühme mich dessen nicht. Ich bin überzeugt, daß Gott die Liebe ist. Dieser Gedanke hat für mich eine ursprüngliche lyrische Gültigkeit. Wenn er mir gegenwärtig ist, bin ich unaussprechlich selig, wenn er mir fehlt, sehne ich mich heftiger danach, als der Liebende nach dem Gegenstand seiner Liebe; aber ich glaube nicht, hierzu fehlt mir der Mut. Gottes Liebe ist mir sowohl im direkten als umgekehrten Sinn inkommensurabel für die ganze Wirklichkeit. Ich bin nicht feige genug, deshalb zu jammern und zu klagen; aber auch nicht unehrlich genug zu leugnen, daß der Glaube etwas viel Höheres ist. Ich kann es wohl aushalten, auf meine Weise zu leben; ich bin froh und zufrieden; aber meine Freude ist nicht die des Glaubens, ist im Vergleich mit dieser eine unglückliche. Ich belästige Gott nicht mit meinen kleinen Sorgen; das Einzelne kümmert mich nicht; ich blicke nur unverwandt auf meine Liebe und bewahre ihre jungfräuliche Flamme rein und klar. Der Glaube ist überzeugt, daß Gott sich um das Geringste kümmere. Ich bin zufrieden damit, in diesem Leben an die linke Hand getraut zu sein; der Glaube ist demütig genug, die rechte zu verlangen; denn, daß es Demut ist, das leugne ich nicht und werde es niemals leugnen.

Sollte wirklich ein jeder meiner Zeitgenossen im Stande sein, die Bewegung des Glaubens zu vollziehen? Wenn ich mich nicht sehr täusche, so ist das jetzige Geschlecht eher geneigt, stolz



darauf zu sein, daß es das thut, wozu es mich wohl kaum einmal fähig hält, d. h. das Unvollkommene. Es ist meiner Seele zuwider, das zu thun, was so oft geschieht, nämlich nicht menschlich von dem Großen zu reden, als wären einige Jahrtausende ein ungeheurer Abstand; ich rede am liebsten menschlich davon, als wäre es gestern geschehen, und lasse nur die Größe selbst den Abstand sein, welcher entweder unsre Zeit erhebt oder verurteilt. Wenn ich nun (in der Eigenschaft des tragischen Helden, denn höher kann ich nicht kommen) zu einer so außerordentlichen Königsfahrt, wie die nach Morija ist, aufgefordert worden wäre, so weiß ich wohl, was ich gethan hätte. Ich wäre nicht feige zu Hause geblieben, hätte mich auch nicht auf der Landstraße umhergetrieben; hätte nicht das Messer vergessen, um einen Aufschub zu erschleichen. Ich bin ziemlich sicher, daß ich mit dem bestimmten Glockenschlage parat gewesen wäre, alles in Bereitschaft gehabt hätte — vielleicht wäre ich eher zu früh aufgebrochen, damit es bald überstanden sei. Aber zugleich weiß ich, was ich ferner gethan hätte. Ich hätte in dem Augenblick, als ich das Pferd bestieg, mir gesagt: „Nun ist alles verloren! Gott fordert Isaak, ich opfere ihn, mit ihm all' meine Freude, — dennoch ist Gott die Liebe und bleibt auch hinfort für mich die Liebe; denn im Zeitlichen können Gott und ich nicht miteinander reden, wir haben keine gemeinsame Sprache“. Vielleicht ist der eine oder andre meiner Zeitgenossen so thöricht, beneidet so sehr das Große, daß er sich und mir einbilden will, ich würde durch diese Handlungsweise, falls ich sie wirklich befolgt hätte, eine größere That vollbracht haben als Abraham; denn meine ungeheure Resignation wäre viel idealer und poetischer gewesen, als Abraham's kleinliche Auffassung. Und doch ist das die größte Unwahrheit; denn meine ungeheure Resignation war das Surrogat für den Glauben. Ich konnte ja auch nicht mehr thun, als die unendliche Bewegung vollziehen, um mich selbst zu finden und wieder in mir selbst zu ruhen. Ich hätte auch Isaak nicht so geliebt, wie Abraham ihn liebte. Daß ich entschlossen war, die Bewegung zu unternehmen, konnte, menschlich geredet, meinen Mut beweisen; daß ich ihn von ganzer Seele liebte, ist die Voraussetzung, ohne welche das Ganze zu einem Verbrechen wird; aber ich liebte doch nicht wie Abraham; denn dann hätte ich noch in der letzten Minute widerstrebt, ohne daß ich deshalb zu spät auf dem



Morijaberge angelangt wäre. Ich hätte ferner durch mein Verhalten die ganze Geschichte verdorben; denn hätte ich Isaak wieder erhalten, so wäre ich in Verlegenheit gewesen. Das, was Abraham am leichtesten war, würde mir schwer gefallen sein: Isaaks wieder froh zu werden. Denn der, welcher mit der Unendlichkeit seiner ganzen Seele, *proprio motu et propriis auspiciis*, die unendliche Bewegung ausgeführt hat und nun nicht weiter kann, der behält Isaak nur im Schmerze.

Aber was that Abraham? Er kam weder zu früh noch zu spät. Er bestieg den Esel; er ritt langsam den Weg entlang. Während der ganzen langen Zeit glaubte er; er glaubte, daß Gott Isaak nicht von ihm fordern werde, während er doch willig war, ihn zu opfern, wenn es verlangt würde.

Er glaubte kraft des Absurden, denn von menschlicher Berechnung konnte keine Rede sein; und das war ja das Absurde, daß Gott, welcher es von ihm forderte, im nächsten Augenblick die Forderung zurückrufen wollte. Er bestieg den Berg, noch in dem Augenblick als das Messer blitzte, glaubte er — daß Gott Isaak nicht fordern werde. Wohl wurde er überrascht durch den Ausgang, aber er war durch eine doppelte Bewegung wieder an seinen ersten Zustand gelangt, und daher empfing er Isaak freudiger als das erste Mal.

Laßt uns weiter gehen. Wir lassen Isaak wirklich geopfert werden. Abraham glaubte. Er glaubte nicht, daß er einmal im Jenseits würde selig werden — nein, daß er hier in der Welt würde glücklich werden. Gott konnte ihm einen andern Isaak geben, den geopfert wieder in's Leben rufen. Er glaubte kraft des Absurden; denn alle menschliche Berechnung hatte ja längst aufgehört. Daß Kummer den Menschen den Verstand rauben kann, das sehen wir, und das ist hart genug; daß es eine Willenskraft giebt, welche das Fahrzeug so scharf am Winde hält, daß sie den Verstand rettet, wenn der Mensch auch etwas wunderlich dabei wird, das sehen wir ebenfalls; ich habe nicht die Absicht, dies herabzusetzen, aber seinen Verstand und damit die ganze Endlichkeit, deren Wechselmaßler er ist, verlieren und dann kraft des Absurden eben dieselbe Endlichkeit wieder gewinnen zu können —, das erschreckt meine Seele; aber deswegen sage ich nicht, dies sei etwas Geringses, da es im Gegenteil das einzige Wunder ist. Man meint im allgemeinen, daß das, was der Glaube hervorbringt, kein Kunstwerk sei, sondern grobe, plumpe



Arbeit; nur für die hölzernen Naturen. Allein es verhält sich ganz anders. Nichts ist so fein und merkwürdig als die Dialektik des Glaubens, sie hat eine Erhabenheit, von der ich mir wohl eine Vorstellung machen kann, aber auch nicht mehr. Ich kann den großen Trampolin-Sprung machen, durch den ich in die Unendlichkeit übergehe; mein Rücken ist, wie der eines Seiltänzers, verrenkt und verdreht in meiner Kindheit, daher wird es mir leicht; ich kann eins, zwei, drei auf dem Kopfe im Dasein umherspazieren, aber was weiter folgt, das kann ich nicht, denn das Wunderbare kann ich nicht ausführen, sondern nur darüber in Erstaunen geraten.

Sa, hätte Abraham in dem Augenblick, da er sich auf des Esels Rücken setzte, zu sich selbst gesagt: „Nun ist Isaak verloren; ich könnte ihn ebensogut hier zu Hause opfern, als den langen Weg nach Morija machen“ — so brauchte ich Abraham nicht; während ich mich nun sieben Mal verbeuge vor seinem Namen und siebenzig Mal vor seiner That. Das hat er nämlich nicht gesagt, wie die Thatsache beweist, daß er froh wurde, Isaak zu empfangen, recht innig froh; daß er keiner Vorbereitung bedurfte, keiner Zeit, sich zu sammeln für die Endlichkeit und ihre Freude. Hätte es nicht so mit Abraham gestanden, so würde er vielleicht Gott geliebt, aber er würde nicht geglaubt haben. Denn der, welcher Gott liebt ohne Glauben, der reflektiert auf sich selbst; der, welcher Gott im Glauben liebt, der reflektiert auf Gott.

Auf dieser Spitze steht Abraham.

Das letzte Stadium, welches aus seinem Gesichtskreise schwindet, ist die unendliche Resignation. Er geht wirklich weiter und gelangt zum Glauben; denn alle diese Zerrbilder des Glaubens, die jämmerliche laue Trägheit, welche denkt: „es hat wohl keine Gefahr“; „es ist nicht der Mühe werth, vor der Zeit zu sorgen“; jene elende Hoffnung, welche spricht: „man kann nicht wissen“, was geschehen wird; „es wäre doch möglich“ — diese Zerrbilder gehören in die Jämmerlichkeit des Lebens, die unendliche Resignation hat sie längst unendlich verachtet.

Abraham kann ich nicht verstehen, ich kann in gewissem Sinne nichts andres von ihm lernen, als in Erstaunen zu geraten. Wenn man sich einbildet, daß man bei der Betrachtung des Ausfalles jener Geschichte sich zum Glauben bewegen lassen würde, so betrügt man sich selbst und will Gott betrügen — um des Glaubens erste Be-



wegung; man will Lebensweisheit aus dem Paradox saugen. Vielleicht glückt es dem einen oder andern, denn unsre Zeit bleibt nicht beim Glauben stehen, nicht bei dessen Wunder, Wasser in Wein zu verwandeln; sie geht weiter: sie verwandelt Wein in Wasser. Wäre es nicht doch das Beste, man bliebe beim Glauben stehen, und ist es nicht empörend, daß ein jeder darüber hinaus gehen will? Wenn man in unsrer Zeit — und das wird ja auf verschiedene Weise anempfohlen — nicht bei der Liebe stehen bleiben will, wohin gerät man da? Zu irdischer Klügelei, kleinlicher Berechnung, zur Erbärmlichkeit und Jämmerlichkeit, kurz zu der niedrigen Gesinnung, die des Menschen göttliche Herkunft zweifelhaft machen kann. Wäre es nicht am besten, man bliebe beim Glauben stehen und jeder, der steht, sähe wohl zu, daß er nicht fiele; denn die Bewegung des Glaubens muß beständig kraft des Absurden gemacht werden, doch wohl zu merken in der Weise, daß man nicht die Endlichkeit verliert, sondern sie voll und ganz gewinnt.

Was mich betrifft, ich kann wohl die Bewegung des Glaubens beschreiben, aber ich kann sie nicht ausführen. Wenn man Schwimmbewegungen lernen will, so kann man die erforderliche Körperlage herstellen durch herabhängende Seile; man beschreibt wohl die Bewegungen, aber man schwimmt nicht. Ebenso kann ich die Bewegungen des Glaubens beschreiben; aber wenn ich in's Wasser geworfen werde, so schwimme ich wohl, (denn ich gehöre nicht zu denen, die waten) aber ich mache andre Bewegungen; ich mache die Bewegungen der Unendlichkeit, während im Gegenteil der Glaube, nachdem er die Bewegungen der Unendlichkeit vollzogen hat, die der Endlichkeit ausführt. Heil dem, welcher diese Bewegungen ausführen kann! Er vollbringt das Wunderbare, und ich werde nie ermüden ihn zu bewundern; ob es Abraham ist oder der Sklave in Abrahams Hause; ob es ein Professor der Philosophie, oder ein armes Dienstmädchen ist: das ist mir absolut gleichgültig; ich sehe nur auf die Bewegungen. Aber auf diese sehe ich auch und lasse mich nicht hinter's Licht führen, weder von mir selbst, noch von irgend einem andern Menschen. Die Ritter der unendlichen Resignation erkennt man leicht, ihr Gang ist schwebend, dreist. —

In denjenigen hingegen, welche das Kleinod des Glaubens tragen, täuscht man sich leicht, weil ihr Aeußeres eine auffallende Ähnlichkeit mit dem hat, welches sowohl die unendliche Resignation als



der Glaube tief verachtet — mit dem Spießbürgerlichen. — Ich muß aufrichtig gestehen, ich habe in meiner Praxis kein zuverlässiges Exemplar gefunden, ohne deshalb leugnen zu wollen, daß jeder zweite Mensch vielleicht ein solches ist. Indessen habe ich ihm doch mehrere Jahre vergebens nachgespürt. Man reißt im allgemeinen durch die Welt, um Flüsse und Berge, neue Sterne, glänzende, bunte Vögel, mißgestaltete Fische und wunderliche Menschenrassen zu sehen; man giebt sich dem tierischen Stupor hin, welcher stumpf ins Dasein hineinstarrt, und man meint, etwas gesehen zu haben. Dergleichen Dinge reizen mich nicht. Wüßte ich hingegen, wo der erwähnte Ritter des Glaubens lebte, so würde ich unverweilt zu ihm wandern. Denn dies Wunder beschäftigt mich absolut. Ich würde ihn keinen Augenblick aus dem Auge verlieren, jede Minute beobachten, wie er die Bewegungen ausführt; ich würde mich als für dieses Leben versorgt betrachten, meine ganze Zeit so einteilen, daß ich bald den Glaubensritter beobachtete, bald seine Uebungen nachahmte, und so mein ganzes Leben anwenden, ihn zu bewundern.

Wie gesagt, ich habe einen solchen nicht gefunden, indessen kann ich ihn mir wohl denken. Hier ist er. Die Bekanntschaft wird eingeleitet, ich werde ihm vorgestellt. In dem Augenblick, wo ich ihn zuerst wahrnehme, werfe ich ihn in denselben Nu von mir, mache selbst einen Sprung rückwärts, schlage die Hände zusammen und spreche halblaut: „Herr Gott! Ist das der Mensch, ist er es wirklich? Er sieht ja aus wie ein Steuereinnehmer“. Doch er ist es. Ich schließe mich ihm etwas näher an, achte auf seine geringste Bewegung, ob sich nicht ein kleiner ungleichartiger Bruchteil einer Depesche aus der Unendlichkeit zeigen sollte, ein Blick, eine Miene, ein Gestus, ein wehmütiger Zug, ein Lächeln, worin sich das Unendliche in seiner Verschiedenheit von der Endlichkeit verriete. Nein! Jetzt fixiere ich seine Gestalt von Kopf bis Fuß, ob nicht durch irgend eine kleine Spalte das Unendliche herausgucken sollte. Nein! Er ist durch und durch solide. Sein Auftreten ist kräftig, gehört ganz der Endlichkeit an. Kein Bürger im Sonntagnachmittagssrock kann mit gewichtigeren Schritten „ins Grüne“ gehen; er gehört ganz der Welt an, kein Spießbürger kann ihr mehr angehören. Man entdeckt nichts von dem fremden und vornehmen Wesen, an dem der Ritter der Unendlichkeit kenntlich ist. Er freut sich an allem, nimmt an allem Anteil, und jedesmal, wenn man



ihn sich an Einzeldingen beteiligen sieht, geschieht es mit einer Ausdauer, welche den irdisch-gefinnten Menschen bezeichnet, dessen Seele an solchen Dingen hängt. Er versteht sein Geschäft. Sieht man ihn da, man sollte glauben, er sei ein Schreiber, der seine Seele in der italienischen Buchführung verloren habe, so pünktlich ist er. Den Sonntag macht er Ferien. Er geht in die Kirche. Kein himmlischer Blick, oder irgend welches Zeichen des Inkommensurablen verrät ihn; wenn man ihn nicht kannte, wäre es unmöglich, ihn aus der Menge herauszufinden, denn seine gesunde kräftige Stimme im Gesang beweist höchstens, daß er eine gute Brust hat. Am Nachmittage geht er ins Freie. Er freut sich über alles, was er sieht; über das Menschengewimmel, die neuen Omnibusse, den Sund — begegnet man ihm auf der Strandpromenade, so sollte man glauben, er sei eine Krämerseele, die sich in der Freiheit einmal austobt, gerade so freut er sich; denn er ist kein Dichter, und ich habe vergebens gelauert, in ihm die poetische Inkommensurabilität zu entdecken. Gegen Abend geht er nach Hause; sein Gang ist unverdrossen, wie der eines Briefträgers. Unterwegs spekuliert er darüber, daß seine Frau ihn bei seiner Heimkehr gewiß mit einem aparten, kleinen warmen Gericht überraschen wird, etwa mit gebratenem Lammskopf und Gemüse. Wenn er einem Gleichgesinnten begegnete, so könnte er ganz bis zum Østthore \*) unaufhörlich mit ihm über dieses Gericht reden, und zwar mit einer Leidenschaft, wie sie einem Restaurateur Ehre machen würde. Zufälligerweise besitzt er keine vier Schillinge, und doch glaubt er steif und fest, daß seine Frau jenes leckere Gericht für ihn habe. Trifft seine Erwartung zu, so soll es ein beneidenswerter Anblick für vornehme Leute, begeisternd für den gemeinen Mann sein, ihn speisen zu sehen; denn er hat stärkeren Appetit als Esau. Er findet das Gericht nicht vor — sonderbar genug — er ist ganz derselbe. Auf seinem Wege geht er an einem Bauplätze vorüber; er trifft einen andern Mann. Sie reden einen Augenblick zusammen; in einem Nu führt er ein Gebäude auf; er disponiert über alles dazu Erforderliche. Der Fremde verläßt ihn mit dem Gedanken: das war gewiß ein Kapitalist, während mein bewunderter Ritter denkt: Ja, käme es ge-

---

\*) Anm. d. Uebersetzers: Das Thor, welches aus Kopenhagen zu den besuchtesten Vergnügungsorten und herrlichen Sundbädern hinausführt.



rade darauf an, so wäre es eine Kleinigkeit, den Bau aufzuführen.

Er lehnt sich aus einem offenen Fenster heraus und betrachtet den Platz, auf dem er wohnt. Alles, was dort vorgeht, wie eine Ratte sich unter ein Steinbrett verkriecht, wie die Kinder spielen: alles beobachtet er mit einer Daseinsruhe, als wäre er ein Mädchen von sechszehn Jahren. Und doch ist er kein Genie; denn nach der Inkommensurabilität des Genie's habe ich vergeblich bei ihm spioniert. Wenn man ihn abends seine Pfeife rauchen sieht, würde man darauf schwören, es sei der Speckhörer von drüben, der dort in der Dämmerung vegetiert. Er läßt fünf gerade sein mit einer Sorglosigkeit, als wäre er ein leichtsinniger Taugenichts, und doch kauft er in jedem Augenblick seines Lebens die Zeit aus um den höchsten Preis; denn auch das Geringste, was er thut, thut er kraft des Absurden. Und dennoch, dennoch — ja ich könnte rasend darüber werden, wenn aus keinem andern Grunde, so aus Neid; — dennoch hat dieser Mensch die Bewegung der Unendlichkeit vollzogen und vollzieht sie noch jeden Augenblick. Er leert in dieser unendlichen Resignation den ganzen Becher der tiefsten Wehmut dieses Lebens. Er kennt die Seligkeit der Unendlichkeit; er hat den Schmerz gefühlt, allem, dem Liebsten, was man in dieser Welt hat, zu entzagen, und doch schmeckt die Endlichkeit ihm eben so gut, wie dem, der nie etwas Höheres kannte. Denn sein Bleiben in der Endlichkeit verrät nicht im mindesten eine peinliche ängstliche Dressur, und doch ergötzt er sich an ihr mit einer Seelenruhe, als gäbe es nichts Gewisseres als die Endlichkeit. Und dennoch, dennoch ist die ganze irdische Gestalt, die in ihm zur Erscheinung kommt, ein neues Geschöpf kraft des Absurden. Er resignierte in unendlichem Maße auf alles und damit ergriff er alles wieder kraft des Absurden. Er macht beständig die Bewegung der Unendlichkeit, aber er macht sie mit einer solchen Korrektheit und Sicherheit, daß beständig die Endlichkeit daraus resultiert, und man keine einzige Sekunde etwas anderes ahnt. Die schwierigste Aufgabe für einen Seiltänzer soll die sein, sich in eine bestimmte Stellung hineinzuspringen, und zwar so, daß er auch nicht eine Sekunde nach der Stellung greift, sondern im Sprunge selbst in der Stellung steht. Vielleicht gelingt dies keinem Tänzer — dies vollbringt jener Ritter. Die große Mehrzahl der Menschen lebt verloren in irdischer Sorge und Freude, es sind



die, welche die Tour „übersitzen“ und nicht zum Tanzen kommen. Die Ritter der Unendlichkeit sind Tänzer und besitzen Elevation. Sie streben in ihrer Bewegung aufwärts und fallen wieder zurück, und auch das ist nicht ein unseliger Zeitvertreib, es macht Vergnügen, es mitanzusehen. Aber jedesmal, wenn sie zurückfallen, können sie nicht sogleich die feste Stellung einnehmen; sie schwanke einen Augenblick, ein Beweis, daß sie doch Fremdlinge in der Welt sind. Dies Schwanke ist mehr oder weniger auffallend, je nachdem sie in dieser Kunst geübt sind, aber selbst der geschickteste dieser Ritter kann dieses Schwanke nicht verbergen. Man braucht sie nicht im Sprunge durch die Luft schweben zu sehen, man braucht sie bloß zu sehen, wenn sie die Erde berühren, oder sie berührt haben — und man erkennt sie. Aber so fallen zu können, daß man in demselben Moment zu stehen und zu gehen scheint; den Sprung im Leben in einen Gang zu verwandeln, dem Sublimen in dem Pedestren einen absoluten Ausdruck zu geben, — das vermag nur jener Ritter — und das ist das einzige Wunder.

Doch dieses Wunder kann so leicht täuschen, ich will daher die Bewegungen in einem bestimmten Falle beschreiben, welcher das Verhältniß dieser Bewegungen zur Wirklichkeit beleuchten kann; denn um dies Verhältniß dreht sich ja alles. Ein junger Mann verliebt sich in eine Prinzessin, und der ganze Inhalt seines Lebens liegt in dieser Liebe; und doch ist das Verhältniß von der Art, daß es sich unmöglich realisieren, unmöglich sich von der Idealität in die Realität übersetzen läßt \*).

Die Sklaven der Jämmerlichkeit, die Frösche in dem Sumpf des Lebens schreien natürlich: Eine solche Liebe ist eine Thorheit und die reiche Brauerswittwe ist eine ebenso gute und solide Partie! Sie mögen ungestört im Sumpfe quacken. Der Ritter der unendlichen Resignation handelt anders; er giebt die Liebe nicht auf, nicht für die Herrlichkeit der ganzen Welt. Er ist kein Geck. Er

---

\*) Es ist eine Selbstfolge, daß jedes andre Interesse, in welchem ein Individuum die ganze Qualität der Wirklichkeit für sich konzentriert hat, falls es sich nicht realisieren läßt, die Bewegung der Resignation veranlassen kann. Ich habe indessen das Verhältniß eines Verliebten gewählt, um die Bewegungen aufzuzeigen, da dies Interesse leichter verstanden werden dürfte, und mir daher alle vorläufigen Erwägungen, welche in tieferem Verstande nur ganz einzelne beschäftigen können, erspart.



überzeugt sich zuerst davon, daß diese Liebe wirklich der Inhalt seines Lebens ist; seine Seele ist zu gesund und stolz, um sich auch nur dem geringsten Rausch hinzugeben. Er ist nicht feig; er fürchtet es nicht, daß die Liebe sich in seine geheimsten, entferntesten Gedanken einschleicht, daß sie in unzähligen Windungen jede Faser seines Bewußtseins umschlingt — wird die Liebe unglücklich, so wird er sich nie aus derselben herausreißen können. In seliger Wollust läßt er die Liebe jeden Nerv durchschauern, und doch ist seine Seele feierlich gestimmt, feierlich wie die Seele dessen, der den Giftbecher geleert hat und spürt, wie der Trunk jeden Blutstropfen durchdringt, — denn dieser Augenblick ist Leben und Tod. Wenn er so die ganze Liebe in sich eingesogen und sich in sie versenkt hat, da fehlt es ihm nicht an Mut, alles zu versuchen, alles zu wagen. Er überblickt die Verhältnisse des Lebens, er sammelt die eiligen Gedanken, die wie schlaggewohnte Tauben jedem seiner Winke gehorchen; er schwingt den Stab über ihnen, und sie stürzen sich nach allen Richtungen. Aber wenn sie nun alle zurückkehren, alle mit der schmerzlichen Kunde, daß es eine Unmöglichkeit ist, da wird er still; er entläßt sie; er bleibt allein, und dann beginnt er die Bewegung. Wenn das, was ich hier sage, irgend welche Bedeutung haben soll, so muß die Bewegung normal geschehen \*).

Der Ritter wird da zunächst die Kraft besitzen, des ganzen Lebens Inhalt und die Bedeutung der Wirklichkeit in einen einzigen

---

\*) Dazu gehört Leidenschaft. Jede Bewegung der Unendlichkeit geht vor sich durch Leidenschaft, und keine Reflexion kann eine Bewegung hervorbringen. Das ist der beständige Sprung in der Welt des Seins, welcher die Bewegung erklärt, während die Mediation eine Chimäre ist, welche bei Hegel alles erklären soll, und welche zugleich das einzige ist, welches er nie zu erklären versucht hat. Es gehört schon Leidenschaft dazu, die bekannte sokratische Distinktion zwischen dem, was man versteht und was man nicht versteht, zu machen, noch mehr natürlich, um die eigentliche sokratische Bewegung, nämlich die der Unwissenheit, zu machen. Aber das, woran es unsrer Zeit fehlt, ist nicht Reflexion, sondern Leidenschaft. Daher hat die Zeit in gewissem Verstande eigentlich ein allzu zähes Leben, und kann nicht sterben, denn das Sterben ist eins der merkwürdigsten Sprünge, und ein kleiner Vers eines Dichters hat mir immer sehr zugesagt, weil er, nachdem er in fünf bis sechs vorhergehenden Zeilen hübsch und einfach sich gute Dinge in diesem Leben gewünscht hat, so endigt: „ein seliger Sprung in die Ewigkeit“.

Kierkegaard, Furcht und Zittern.



Wunsch zu konzentrieren. Fehlt es einem Menschen an dieser Konzentration, an dieser Geschlossenheit, ist seine Seele von Anfang an auf das Mannigfaltige gerichtet, dann wird er niemals die Bewegung ausführen; er wird im Leben flug handeln wie die Geldleute, welche ihr Kapital in den verschiedensten Papieren anlegen, um auf das eine zu gewinnen, wenn sie auf das andre verlieren — kurz, er ist nicht Ritter. Ferner wird der Ritter die Kraft besitzen, das ganze Resultat der Denkoperation in einen Akt des Bewußtseins zu konzentrieren. Fehlt ihm diese Geschlossenheit, ist seine Seele von Anfang an auf das Mannigfaltige gerichtet, so wird er nie Zeit bekommen, die Bewegung zu vollziehen; er wird stets mit Geschäften überhäuft sein, wird niemals in die Ewigkeit eingehen; denn selbst in dem Augenblick, wenn er ihr am nächsten ist, wird er plötzlich entdecken, daß er etwas vergessen hat und deshalb zurück muß. Die Möglichkeit besteht ja auch noch im nächsten Augenblick, wird er denken, und das ist auch ganz wahr; aber bei solchen Betrachtungen kommt man niemals dazu, die Bewegung zu machen; sondern man sinkt nur tiefer und tiefer in den Schlamm. — Der Ritter macht also die Bewegung, aber welche? Wird er das Ganze vergessen? denn auch darin liegt ja eine Art Konzentration. Nein, denn der Ritter widerspricht nicht sich selbst, und es ist ein Widerspruch, den ganzen Inhalt seines Lebens zu vergessen und doch sich selbst gleich zu bleiben. Ein Andrer zu werden, dazu fühlt er keinen Antrieb und sieht es auch keineswegs für ein Großes an. Nur die niederen Naturen vergessen sich selbst und werden etwas Neues. So hat der Schmetterling ganz vergessen, daß er eine Raupe war; vielleicht kann er wieder so völlig vergessen, daß er ein Schmetterling war, daß er ein Fisch werden kann. Die tieferen Naturen vergessen niemals sich selbst und werden niemals etwas Andres als was sie waren. Der Ritter wird also alles im Gedächtnis bewahren; aber dies Bewahren verursacht gerade den Schmerz; und dennoch ist er in der unendlichen Resignation mit dem Dasein versöhnt. Die Liebe zu jener Prinzessin wurde für ihn der Ausdruck einer ewigen Liebe, nahm einen religiösen Charakter an, verklärte sich in eine Liebe zu dem ewigen Wesen, das zwar die Erhörung versagte, ihn aber doch wieder versöhnte durch das ewige Bewußtsein von der Gültigkeit der Liebe in einer Form der Ewigkeit, welche ihm keine Wirklichkeit rauben kann.



Thoren und junge Leute wollen unbedacht behaupten, daß dem Menschen alles möglich ist. Das ist indessen ein großer Irrtum. Geistig geredet ist alles möglich, doch in der Welt der Endlichkeit giebt es vieles, was nicht möglich ist. Dieses Unmögliche macht jedoch der Ritter dadurch möglich, daß er es geistig ausdrückt; und geistig drückt er es dadurch aus, daß er ihm entsagt. Der Wunsch, der ihn in die Wirklichkeit hinausführen wollte, aber an der Unmöglichkeit scheiterte, richtet sich jetzt nach innen; aber er ist deshalb nicht verloren, auch nicht vergessen. Bald sind es die dunkeln Regungen des Wunsches in seinem Innern, welche die Erinnerung wecken, bald weckt er sie selber, denn er ist zu stolz zu wollen, daß das, worin der ganze Inhalt seines Lebens beschlossen war, die Sache eines flüchtigen Augenblicks sollte gewesen sein. Er bewahrt die Liebe jung und frisch, und sie nimmt mit ihm zu an Jahren und Schönheit. Ihr Wachstum hängt nicht an endlichen Bedingungen. Von dem Augenblick an, da er die Bewegung gemacht, ist die Prinzessin verloren. Er empfindet nicht jene erotischen Nervenerschütterungen, wenn er die Geliebte sieht u. s. w.; ebenfalls braucht er nicht im endlichen Sinne beständig von ihr Abschied zu nehmen, weil er im ewigen Sinne sie in der Erinnerung behält; und er weiß sehr gut, daß die Liebenden, welche beim Abschied nie genug sich noch einmal „zum letzten Mal“ sehen können, guten Grund dazu haben, Grund haben zu der Annahme, es sei das letzte Mal; denn solche vergessen einander am schnellsten. Er hat das tiefe Geheimniß erfaßt, daß man auch in der Liebe zu einem andern Menschen sich selbst genug sein muß. Er nimmt keine endliche Rücksicht mehr darauf, wie die Prinzessin handelt, und gerade das beweist, daß er die Bewegung im unendlichen Sinne gemacht hat.

Dies ist der Punkt, wo man sehen kann, ob die Bewegung bei dem Einzelnen wahr oder angelogen ist. Der eine oder andre glaubte wohl, daß er auch die Bewegung ausgeführt habe; aber siehe, die Zeit verging: die Prinzessin beging irgend eine Handlung, sie verheiratete sich z. B. mit einem Prinzen, und seine Seele verlor die Elastizität der Resignation. Er wußte damit, daß er die Bewegung nicht richtig gemacht, denn der, welcher unendlich resigniert hat, ist sich selbst genug. Der Ritter giebt nicht seine Resignation auf; er bewahrt seine Liebe eben so jung, wie sie im ersten Augenblick war, er läßt sie niemals von sich, eben weil er die Bewegung unendlich gemacht



hat. Was die Prinzessin thut, kann ihn nicht stören; das sind nur die niederen Naturen, welche das Gesetz, die Prämissen für ihre Handlungen in andern Menschen, außer sich selbst, haben. Ist die Prinzessin hingegen gleicher Gesinnung, so wird sich das Schöne zeigen. Sie wird sich selbst in den Ritterorden einführen, in den man nicht durch Ballotage aufgenommen wird, sondern dessen Mitglied jeder ist, welcher den Mut hat, sich selbst einzuführen; in den Ritterorden, der dadurch seine Unsterblichkeit beweist, daß er keinen Unterschied macht zwischen Mann und Weib. Auch sie wird ihre Liebe jung und gesund bewahren, auch sie wird ihren Schmerz überwunden haben, wenn sie auch nicht, wie es im Liede heißt, jede Nacht an ihres Herrn Seite ruht. Diese zwei werden so in alle Ewigkeit für einander passen, mit einer so taftfesten harmonia praestabilita, daß, wenn jemals der Augenblick käme — ein Augenblick, der sie doch nicht endlich beschäftigt, denn dann würden sie altern — wenn jemals der Augenblick käme, welcher ihnen erlaubte, der Liebe ihren Ausdruck in der Zeit zu geben, so würden sie im stande sein, eben da zu beginnen, wo sie angefangen haben würden, wenn sie gleich anfangs vereint worden wären. Wer das versteht, Mann oder Weib, der kann niemals betrogen werden, denn das sind nur die niederen Naturen, die sich einbilden, betrogen zu sein. Kein Mädchen, welches nicht diesen Stolz besitzt, versteht eigentlich zu lieben; aber besitzt sie ihn, da kann aller Welt List und Scharfsinn sie nicht betrügen.

In dieser unendlichen Resignation liegt Friede und Ruhe; ein jeder Mensch, der es will, der sich nicht selbst dadurch herabgewürdigt hat, daß er sich selbst verhöhnt — was noch schrecklicher ist, als zu stolz zu sein — ein jeder kann durch Selbstzucht sich zu dieser Bewegung zwingen, welche in ihrem Schmerze mit dem Dasein versöhnt. Diese Resignation ist jenes Hemd, von dem in einer alten Volks Sage geredet wird: der Faden ist unter Thränen gesponnen, mit Thränen gebleicht; das Hemd in Thränen genäht; doch schützt es besser, als Eisen und Stahl. Das Unvollkommene in dieser Sage ist, daß ein dritter das Leinen verarbeiten kann. Das Geheimnis ist, daß ein jeder im Leben sich dies Hemd selbst nähen muß, und das Eigentümliche ist, daß ein Mann es ebenso wohl nähen kann, als eine Frau. —

In der unendlichen Resignation liegt Friede und Ruhe und



Trost im Schmerze, d. h. wenn die Bewegung normal vollzogen worden ist. Denn es würde mir nicht schwer fallen, ein ganzes Buch zu schreiben, wenn ich die verschiedenen Mißverständnisse, die absonderlichen Stellungen, die mißglückten Bewegungen, auf die ich in meiner nur geringen Praxis gestoßen bin, durchgehen wollte. Man glaubt sehr wenig an Geist, und doch bedarf es gerade des Geistes, um diese Bewegung zu machen; es handelt sich darum, daß sie nicht das einseitige Resultat einer *dira necessitas* sei. Je mehr letztere vorhanden ist, desto zweifelhafter wird es immer sein, ob die Bewegung normal ist. Wollte man annehmen, daß die kalte unfruchtbare Notwendigkeit notwendig vorhanden sein muß, so besagt man damit, daß niemand den Tod erleben kann, ehe er wirklich stirbt. Das scheint mir ein krasser Materialismus zu sein. Doch in unsrer Zeit bekümmert man sich weniger darum, reine Bewegungen zu machen. Wenn einer, welcher tanzen lernt, sagen wollte: „jetzt hat seit Jahrhunderten das eine Geschlecht nach dem andern Positionen gelernt, es ist höchste Zeit, daß ich diesen Vorteil benutze und ohne weiteres bei der Française anfangen“, so würde man ihn wohl ein wenig auslachen; aber in der Welt des Geistes findet man dies äußerst plausibel. Was ist denn also Bildung? Ich glaubte, es wäre der Kursus, welchen der Einzelne durchläuft, um sich selbst einzuholen; und dem, welcher diesen Kursus nicht durchmachen will, nützt es sehr wenig, auch in dem aufgeklärtesten Zeitalter geboren zu sein.

Die unendliche Resignation ist das letzte Stadium, welches dem Glauben vorausgeht, und zwar in dem Sinne, daß jeder, der nicht diese Bewegung vollzogen hat, den Glauben nicht besitzt; denn erst in der unendlichen Resignation werde ich mir selbst klar in meiner ewigen Gültigkeit, und erst dann kann davon die Rede sein, kraft des Glaubens das Dasein zu ergreifen.

Wir wollen nunmehr den Ritter des Glaubens in die oben erwähnte Lage versetzen. Er benimmt sich ganz ebenso, wie der andre Ritter; er entsagt im unendlichen Sinne der Liebe, welche seines Lebens Inhalt ist, er ist versöhnt im Schmerz. Aber da tritt das Wunder ein: er macht noch eine Bewegung, wunderbar wie keine andre, denn er sagt: „Ich glaube dennoch, daß sie mein wird“, nämlich kraft des Absurden, auf Grund dessen, daß bei Gott alles möglich ist. Das Absurde gehört nicht zu den Differenzen,



die im eignen Umkreis des Verstandes liegen. Es ist nicht identisch mit dem Unwahrscheinlichen, dem Unerwarteten, dem Unermuteten. In dem Augenblick, als der Ritter resignierte, überzeugte er sich von der Unmöglichkeit, menschlich geredet. Das war das Resultat des Verstandes, und der Ritter besaß die Energie, die Unmöglichkeit zu denken. Im unendlichen Sinne hingegen war es möglich, nämlich dadurch, daß er darauf verzichtete, aber dieses Besitzen ist ja zugleich ein Aufgeben. Jedoch ist dieses Besitzen dem Verstande keine Absurdität. Denn der Verstand behielt darin recht, daß in dieser Welt des Glends, wo er der Herrscher ist, es eine Unmöglichkeit sei und bleibe. Ueber dies Verhältniß hat der Ritter des Glaubens ein ebenso klares Bewußtsein als der andre. Das Einzige also, was ihn retten kann, ist das Absurde, und das ergreift er durch den Glauben. Er erkennt also die Unmöglichkeit, und in demselben Augenblick glaubt er das Absurde; denn wenn er, ohne mit der ganzen Leidenschaft seiner Seele und der ganzen Kraft seines Herzens jene Unmöglichkeit zu erkennen, sich einbildet, den Glauben zu besitzen, so betrügt er sich selbst, und sein Zeugniß ist wertlos, da er noch nicht einmal bis zur unendlichen Resignation gekommen ist.

Der Glaube ist daher keine ästhetische Regung, sondern etwas weit Höheres, eben weil er die Resignation zur Voraussetzung hat; er ist nicht der unmittelbare Trieb des Herzens, sondern das Paradox des Daseins.

Wenn z. B. ein junges Mädchen, trotz aller Schwierigkeiten, dennoch fest überzeugt ist, daß sein Wunsch sich schon erfüllen werde, so ist diese Ueberzeugung durchaus nicht eine Glaubensüberzeugung, mag das Mädchen auch von christlichen Eltern erzogen und vielleicht ein ganzes Jahr zum Prediger gegangen sein. Es ist überzeugt in aller kindlichen Naivität und Unschuld, auch diese Ueberzeugung adelt sein Wesen, und giebt ihm eine übernatürliche Größe, so daß es, wie ein Thaumaturg, die endlichen Kräfte des Daseins beschwören und selbst Steine erweichen kann, während es auf der andern Seite in seiner Einfalt gerade so gut zu Herodes, als zu Pilatus laufen und die ganze Welt mit seinen Bitten rühren kann. Diese Ueberzeugung ist sehr lieblich, und man kann viel von dem Mädchen lernen. Doch eins lernt man nicht von ihm. Man lernt nicht Be-



wegungen zu machen; denn seine Ueberzeugung darf nicht im Schmerz der Resignation der Unmöglichkeit in die Augen sehen.

Ich sehe demnach, daß Kraft und Energie und Freiheit des Geistes dazu gehört, die unendliche Bewegung der Resignation zu machen; ich sehe zugleich, daß sie sich machen läßt. Das Folgende aber setzt mich in Erstaunen, mein Gehirn wendet sich in meinem Kopfe; denn nachdem man die Bewegung der Resignation gemacht hat, nun kraft des Absurden alles zu erlangen, seinen Wunsch erfüllt zu sehen, vollkommen, ungeteilt — das übersteigt menschliche Kräfte, das ist ein Wunder. Doch soviel sehe ich, daß die Ueberzeugung des jungen Mädchens Leichtsinn ist im Vergleich mit dem Glauben, der unerschütterlich besteht, auch wenn er die Unmöglichkeit eingesehen hat. Jedesmal, wenn ich diese Bewegung machen will, wird es mir schwarz vor den Augen; in demselben Augenblick, in dem ich es absolut bewundere, ergreift eine ungeheure Angst meine Seele — was heißt denn das: Gott versuchen? Und doch ist dies die Bewegung des Glaubens und bleibt es, wenn auch die Philosophie, um die Begriffe zu verwirren, uns einbilden will, daß sie den Glauben habe, wenn auch die Theologie ihn zu einem billigen Preise ausverkauft.

Um zu resignieren, dazu gehört kein Glaube, denn, was ich in der Resignation gewinne, ist das Bewußtsein meiner Ewigkeit, und das ist eine rein philosophische Bewegung, eine Bewegung, die ich mich erbiere zu vollziehen, sobald es verlangt wird, zu der ich durch strenge Selbstzucht mich zwingen kann. Jedesmal nämlich, wenn die Endlichkeit mir über den Kopf wachsen will, da fasteie ich mich selbst, bis ich die Bewegung mache; denn mein ewiges Bewußtsein ist meine Liebe zu Gott, und die geht mir über alles. Um zu resignieren, dazu gehört kein Glaube; aber das geringste mehr zu bekommen als mein ewiges Bewußtsein, dazu gehört Glaube, denn das ist das Paradoxe. Man verwechselt oft die Bewegungen. Man sagt, daß man des Glaubens bedarf, um allem zu entsagen; ja man hört das noch Sonderbarere, daß ein Mensch klagt, er habe den Glauben verloren, und wenn man auf der Skala nachsieht, wo er ist, sieht man, merkwürdig genug, daß er nur bis zu dem Punkte gekommen ist, wo er die unendliche Bewegung der Resignation machen soll.

Durch die Resignation entsage ich allem. Diese Bewegung



make ich in eigener Kraft, und wenn ich das nicht thue, so hat es seinen Grund darin, daß ich feige und weichlich und ohne Begeisterung bin und nicht die Bedeutung des hohen Wertes fühle, welcher einem jeden Menschen darin beigelegt ist, daß er sein eigener Zensor sein soll — ein weit höherer Rang, als General-Zensor der ganzen römischen Republik zu sein. Diese Bewegung make ich in eigener Kraft und ziehe daraus als Gewinn mich selbst in meinem ewigen Bewußtsein, in seligem Einverständnis mit meiner Liebe zu dem ewigen Wesen. Durch den Glauben entsagend verliere ich nichts, im Gegenteil, durch den Glauben gewinne ich alles, eben in dem Sinne, in welchem es heißt, daß der, welcher Glauben hat als ein Senfkorn, Berge versetzen kann. Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, allem Zeitlichen zu entsagen, um das Ewige zu gewinnen; doch dieses gewinne ich auch und kann ihm für alle Ewigkeit nicht entsagen: das wäre Selbstwiderspruch; aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, nun die ganze Zeitlichkeit kraft des Absurden zu ergreifen, und das ist der Mut des Glaubens. Durch den Glauben gab Abraham den Isaak nicht auf; sondern durch den Glauben gewann er ihn. —

Kraft der Resignation würde jener reiche Jüngling alles hingegeben haben; aber nachdem er dies über sich gewonnen, würde der Ritter des Glaubens zu ihm gesagt haben: „Kraft des Absurden sollst du jeden Heller wieder bekommen, wenn du es glauben kannst“. Und diese Worte dürfen dem früher reichen Jüngling keineswegs gleichgültig sein; denn wenn er aus Ueberdruß sein Gut hingab, so stand es schlecht um seine Resignation.

Die Zeitlichkeit, die Endlichkeit ist es, um die sich alles dreht. Ich kann durch eigne Kraft auf alles resignieren und dann Frieden und Ruhe im Schmerz finden; ich kann mich in alles finden, selbst wenn jener grausige Dämon, entsetzlicher als das Sensengerippe mit seinem Schrecken, selbst wenn der Wahnsinn mir die Narrentracht vor die Augen hielte und durch seine Miene zu verstehen gäbe, daß ich sie anlegen sollte: noch kann ich meine Seele erretten, wenn anders mir mehr daran liegt, daß die Liebe zu Gott in mir siege, als mein irdisches Glück. Ein Mensch kann noch in dem letzten Augenblick seine ganze Seele sammeln, in einem einzigen Blick zu dem Himmel emporsenden, von dem alle gute Gabe kommt, und dieser Blick wird ihm selbst und dem, den er sucht, verständlich sein: er wird be-



sagen, daß der Mensch doch seiner Liebe treu blieb. Dann soll er ruhig die Tracht anlegen. Der, dessen Seele nicht diese Romantik besitzt, der hat seine Seele verkauft, mag er nun ein Königreich oder elende Silberlinge dafür bekommen haben. Doch durch eigne Kraft kann ich nicht das Mindeste von dem gewinnen, was der Endlichkeit angehört; denn ich gebrauche beständig meine Kraft, um auf alles zu resignieren. Durch eigne Kraft kann ich die Prinzessin aufgeben, und ich werde kein Murrkopf werden, sondern Freude und Friede und Ruhe in meinem Schmerze finden. Aber durch eigne Kraft kann ich sie nicht wieder erlangen, denn ich gebrauche eben meine Kraft, um zu resignieren. Aber durch den Glauben, sagt jener wunderbare Ritter, durch den Glauben sollst du sie erhalten kraft des Absurden.

Seht, diese Bewegung kann ich nicht machen. Sobald ich's versuchen will, dreht sich alles um, und ich flüchte mich zurück in den Schmerz der Resignation. Ich kann schwimmen im Leben; aber für dieses mystische Schweben bin ich zu schwer. So zu existieren, daß mein Gegensatz zur Existenz in jedem Augenblick sich als die schönste und sicherste Harmonie mit derselben ausdrücke, — das kann ich nicht. Und doch muß es herrlich sein, die Prinzessin zu gewinnen. Das sage ich mir jeden Augenblick, und der Ritter der Resignation, der sich das nicht sagt, ist ein Betrüger, er hat nicht einen einzigen Wunsch gehabt, und er hat den Wunsch nicht frisch erhalten in seinem Schmerze.

Vielleicht gäbe es einen, der es recht bequem fände, wenn der Wunsch nicht mehr lebendig, dem Pfeile des Schmerzes die Spitze abgebrochen wäre; aber ein solcher ist kein Ritter. Ein freier Charakter, welcher sich darauf ertappte, würde sich selbst verachten, wieder von vorne anfangen und vor allem es seiner Seele nicht nachsehen, daß sie durch sich selbst betrogen worden. Und doch muß es herrlich sein, die Prinzessin zu gewinnen, und doch ist der Ritter des Glaubens der einzige Glückliche, der Stammherr der Endlichkeit, während der Ritter der Resignation ein Fremdling und Ausländer ist. Die Prinzessin zu gewinnen, Tag aus Tag ein froh und glücklich mit ihr zu leben (denn auch das ließe sich ja denken, daß der Ritter der Resignation sie gewönne, aber er durchschaute die Unmöglichkeit ihres zukünftigen Glückes) — also jeden Augenblick kraft des Absurden froh und glücklich zu leben, jeden Augenblick das Schwert



über der Geliebten schweben zu sehen, und doch keine Ruhe im Schmerze der Resignation — sondern Freude, kraft des Absurden, zu finden — das ist das Wunderbare: der, welcher das erreicht, der ist groß, der einzige Große, — der Gedanke daran bewegt meine Seele, welche niemals geizte, wenn es das Große zu bewundern galt.

Falls nun von meinen Zeitgenossen, die nicht beim Glauben stehen bleiben wollen, jeder wirklich ein Mann ist, der den furchtbaren Ernst des Lebens erfaßt hat, der verstanden hat, was Daub meint, wenn er sagt, daß einem Soldaten, der bei finsterner Nacht in einem Ungewitter einsam mit scharf geladenem Gewehr vor einem Pulverturme steht, ganz eigen zu Mute wird; wenn wirklich jeder, der nicht beim Glauben stehen bleiben will, ein Mann wäre, der die Geisteskraft besäße, den Gedanken an die Unerfüllbarkeit des Wunsches zu fassen, und sich dann Zeit ließe, einsam diesen Gedanken nachzugehen; wenn jeder, der nicht beim Glauben stehen bleiben will, ein Mann ist, der im Schmerz und durch den Schmerz versöhnt worden ist; wenn ein jeder, der nicht beim Glauben stehen bleiben will, der darnach (und wenn er nicht all das Vorhergesagte gethan hat, so soll er nur schweigen, wenn von dem Glauben die Rede ist) das Wunderbare vollführte, das ganze Dasein kraft des Absurden ergriffe, — so ist das, was ich schreibe, die höchste Lobrede auf mein Zeitalter, verfaßt von dem Geringsten der in demselben Lebenden, weil er nur die Bewegung der Resignation zu machen verstand. Aber warum will man nicht dabei stehen bleiben, warum hört man bisweilen, daß die Leute sich scheuen zu bekennen, daß sie Glauben haben? Das kann ich nicht fassen. Falls ich es jemals so weit bringen sollte, diese Bewegung zu machen, so fahre ich nur noch mit Bieren.

Ist es wirklich an dem, ist das Spießbürgertum des täglichen Lebens, das ich nicht durch Worte, sondern durch mein Thun richte, ist das wirklich nicht das, was es zu sein scheint, ist dies Spießbürgertum das Wunder? Es ließe sich ja denken; denn jener Glaubensheld zeigte ja eine auffallende Aehnlichkeit mit dieser Lebensart; denn jener Glaubensheld war nicht einmal Ironiker oder Humorist, wohl aber etwas noch Höheres. Es wird in unsrer Zeit viel von Ironie und Humor gesprochen, besonders von Leuten, welche in beiden nie zu praktisiren verstanden, gleichwohl aber



alles zu erklären wissen. Ich bin nicht völlig unbekannt mit diesen beiden Leidenschaften, ich weiß ein wenig mehr von ihnen zu erzählen als deutsche und deutschdänische Compendien. Ich weiß daher, daß diese beiden Leidenschaften wesentlich verschieden sind von der Leidenschaft des Glaubens. Ironie und Humor reflektieren auch auf sich selbst und gehören deshalb zu Hause in der Sphäre der unendlichen Resignation, ihre Elastizität besteht darin, daß das Individuum inkommensurabel für die Wirklichkeit ist.

Die letzte Bewegung, die paradoxe Bewegung des Glaubens ist mir schlechthin unmöglich zu vollziehen, es sei Pflicht oder nicht, obschon ich sie mehr als gern vollzöge. Ob ein Mensch berechtigt ist, das zu gestehen, das muß ihm überlassen bleiben; es bleibt eine Sache zwischen ihm und dem ewigen Wesen, welches der Gegenstand des Glaubens ist, ob er in dieser Angelegenheit eine göttliche Uebereinkunft treffen kann.

Was ein jeder Mensch vermag, das ist: die Bewegung der unendlichen Resignation vollziehen, und ich meinerseits würde kein Bedenken tragen, einen jeden für feig zu erklären, der sich einbildet, hierzu nicht im stande zu sein. Mit dem Glauben hat es freilich eine andere Bewandtnis. Aber wozu niemand ein Recht hat, das ist: andern einzubilden, der Glaube sei etwas Geringsfügiges oder es sei ein Leichtes um ihn, da er vielmehr das Größte und Schwerste ist.

Man faßt die Erzählung von Abraham auf eine andre Weise auf. Man preist Gottes Gnade, daß er ihm Isaak wiederschente; das Ganze war nur eine Prüfung. — Eine Prüfung, dies Wort kann viel und wenig besagen, und doch ist das Ganze so rasch vorbei, als es gesagt ist. — Man besteigt ein geflügeltes Roß; in demselben Nu ist man auf dem Berge Morija; in demselben Nu erblickt man den Widder. Man vergißt, daß Abraham nur auf einem Esel ritt, welcher langsam seines Weges einherschreitet, daß er drei Tage unterwegs war, daß er einige Zeit gebrauchte, um das Holz zu spalten, Isaak zu binden und das Messer zu wehen.

Und doch spendet man Abraham hohes Lob. Wer über ihn predigen soll, kann sehr wohl schlafen bis zum letzten Viertel vor Beginn der Predigt, denn alles geht sehr glatt ab, von keiner Seite merkt man irgend welche Unbequemlichkeit. Wäre jemand zugegen, der an Schlaflosigkeit litte: er ginge vielleicht nach Hause, setzte sich



in einen Winkel und dächte: das Ganze ist die Sache eines Augenblickes, nur eine Minute und du siehst den Widder — und die Prüfung ist vorbei. Träse der Prediger von vorhin ihn bei dieser Erwägung, so denke ich, er würde in all' seiner Würde vor ihn hintreten und sagen: „Glender, daß du in deinem Herzen auf solche Thorheit verfallen kannst; es geschieht kein Wunder und das ganze Leben ist eine Prüfung!“ Je weiter der Redner fortschritt in seinem Ergüsse, desto mehr geriet er in Affekt, wurde immer mehr mit sich selbst zufrieden, und während er keine Blutkongestionen bemerkt hatte, als er über Abraham predigte, fühlte er nun, wie ihm die Ader an der Stirne schwell. Vielleicht würde er Nase und Mund verlieren, wenn der Sünder ruhig und würdig antwortete: „Du hast es uns ja am vorigen Sonntage so vorgepredigt.“ Wir wollen also einfach einen Strich über Abraham ziehen oder erschrecken lernen über das gewaltige Paradox, daß der Inhalt seines Lebens ist, damit wir verstehen, daß unsre Zeit, wie eine jede Zeit, froh sein kann, wenn sie den Glauben besitzt. Wenn Abraham keine Nullität ist, ein Phantom, ein Luxus, den man zum Zeitvertreib gebraucht: so kann der Fehler niemals darin liegen, daß der Sünder ihm nachahmen wollte, sondern es handelt sich darum, zu erkennen, wie groß das war, was Abraham that, damit jener Mann selbst urteilen könne, ob er Beruf und Mut habe, sich in solchen Dingen zu versuchen.

Der komische Widerspruch im Verhalten des Predigers lag darin, daß derselbe Abrahams That zu einer unbedeutenden stempelte, und dem andern doch wehren wollte, ebenso zu handeln.

Sollte man denn nicht über Abraham reden dürfen? Ich denke doch. Wenn ich über ihn reden sollte, würde ich zuerst den Schmerz der Prüfung schildern. Ich würde wie ein Blutegel alle Angst und Not und Qual aus dem Leid eines Vaters aussaugen, um beschreiben zu können, was Abraham litt, während er doch bei allem Leide glaubte. Ich würde daran erinnern, daß die Reise drei Tage und noch ein gut Teil vom vierten dauerte, ja diese viertehalb Tage sollten unendlich viel länger werden, als die paar tausend Jahre, die mich von Abraham trennen. Dann würde ich daran erinnern — es ist mein völliger Ernst —, daß ein jeder Mensch noch umkehren darf, ehe er so etwas beginnt, daß er jeden Augenblick reuig zurückkehren kann. Thut man das, so befürchte ich keine Gefahr, auch



fürchte ich nicht, ich möchte den Leuten Lust machen, sich auf Aehnliches wie Abraham zu versuchen.

Will man dagegen eine billige Volksausgabe von Abraham anbieten, und doch jeden hindern, ebenso zu handeln, so ist das lächerlich. —

Es ist nun meine Absicht, das Dialektische, welches in der Erzählung von Abraham liegt, in Form von Problemata herauszu ziehen, um zu sehen, welch' ungeheures Paradox der Glaube ist; ein Paradox, welches einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen That machen kann; ein Paradox, welches Isaac dem Abraham zurückgiebt; ein Paradox, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhört.

---



## Problema I.

### Giebt es eine teleologische Suspension des Ethischen?

Das Ethische ist als solches das Allgemeine, und als das Allgemeine das, was für alle gültig ist; von einer andern Seite ausgedrückt: was in jedem Augenblick gültig ist. Es ruht immanent in sich selbst, hat nichts außer sich, was sein *τέλος* wäre, sondern ist selbst *τέλος* für alles, was es außer sich hat; wenn es dies in sich aufgenommen, hat es sein Ziel erreicht. Unmittelbar sinnlich und seelisch bestimmt hat der Einzelne als solcher sein *τέλος* in dem Allgemeinen, und seine ethische Aufgabe besteht darin, beständig sich selbst auszudrücken in diesem Allgemeinen, seine Einzelheit aufzugeben, um das Allgemeine zu werden. Sobald der Einzelne sich in seiner Einzelheit dem Allgemeinen gegenüber geltend machen will, sündigt er und kann nur dadurch, daß er dies anerkennt, sich wieder mit dem Allgemeinen versöhnen. Jedesmal wenn der Einzelne, nachdem er in das Allgemeine eingetreten ist, den Trieb fühlt, sich als Einzelnen geltend zu machen, ist er in Anfechtung und kann sich aus dieser nur so herausarbeiten, daß er reumütig sich selbst als den Einzelnen in das Allgemeine aufgehen läßt. Ist dies das Höchste, was sich von dem Menschen und seinem Dasein aussagen läßt, so hat das Ethische dieselbe Bedeutung wie die ewige Seligkeit, welche in alle Ewigkeit und in jedem Augenblick das *τέλος* des Menschen ist. Denn es wäre ein Widerspruch, daß die ewige Seligkeit sollte aufgegeben, d. h. teleologisch suspendiert werden können, da sie, sobald sie suspendiert wird, damit auch verscherzt wird, während das, was suspendiert wird, nicht verscherzt ist, sondern gerade in dem Höhern, welches sein *τέλος* ist, bewahrt wird.

Verhält es sich so, dann hat Hegel recht, wenn er den Menschen im Guten und im Gewissen nur als den Einzelnen bestimmt sein läßt; er hat recht, diese Bestimmtheit als eine „moralische Form



des Bösen" zu betrachten, (cfr. besonders die Rechtsphilosophie), welche in die Teleologie des Sittlichen erhoben werden soll, so daß der Einzelne, welcher in jenem Stadium bleibt, entweder sündigt oder in Anfechtung ist. Darin aber hat Hegel nicht recht, daß er von dem Glauben redet, — unrecht darin, daß er nicht laut und mächtig dagegen protestiert, daß Abraham Ehre und Ansehen genießt als ein Vater des Glaubens, während er als ein Mörder ausgestoßen und verbannt werden müßte.

Der Glaube ist nämlich das Paradox, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine, doch wohl zu merken, in dem Sinne, daß die Bewegung sich wiederholt, daß er also, nachdem er in dem Allgemeinen gewesen ist, sich nun als den Einzelnen isoliert, der höher steht als das Allgemeine. Wenn das nicht das Wesen des Glaubens ist, so ist Abraham verloren, so hat der Glaube niemals existiert in der Welt, eben weil er allzeit existiert hat. Denn wenn das Ethische, d. h. das Sittliche das Höchste ist, und nichts Inkommensurables auf andre Weise im Menschen zurückbleibt, als daß dieses Inkommensurable das Böse ist, d. h. das Einzelne, welches im Allgemeinen ausgedrückt werden soll: so bedarf man keiner andern Kategorien als derjenigen, deren sich die griechische Philosophie bediente, oder solcher, die sich durch ein konsequentes Denken aus diesen ableiten lassen. Das hätte Hegel nicht verhehlen sollen, da er doch in der griechischen Philosophie bewandert war.

Menschen, welche anstatt sich in Studien zu verlieren, sich in Phrasen vertiefen, hört man nicht selten erzählen, daß über der christlichen Welt ein helles Licht scheint, während tiefe Finsterniß das Heidentum bedeckt. Solche Rede hat stets auf mich einen ganz eigentümlichen Eindruck gemacht, da bis jetzt noch jeder gründlichere Denker, jeder ernstere Künstler sich verjüngt an des griechischen Volkes ewiger Jugend. Der Ausspruch läßt sich nur daraus erklären, daß man nicht weiß, was man sagen soll, sondern nur, daß man etwas sagen soll. Es ist in der Ordnung, daß man sagt, das Heidentum hatte keinen Glauben; aber wenn man damit irgend etwas gesagt haben soll, so muß man sich schon ein wenig klarer darüber sein, was man unter Glauben versteht; sonst läuft alles aus in derartige Phrasen. Das ganze Dasein, auch den Glauben, zu erklären, ohne eine Vorstellung davon zu haben, was Glaube ist, das ist leicht, und der kalkuliert nicht am schlechtesten im Leben,



welcher auf Bewunderung rechnet, wenn er eine solche Erklärung giebt; denn es ist wie Boileau sagt: „un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire.“

Der Glaube ist eben dieses Paradox, daß der Einzelne als der Einzelne höher steht als das Allgemeine, diesem gegenüber berechtigt ist, nicht subordiniert, sondern übergeordnet, doch wohl zu merken in der Weise, daß nur der Einzelne, welcher, nachdem er als Einzelter dem Allgemeinen untergeordnet gewesen ist, nun durch das Allgemeine der Einzelne wird, daß nur dieser Einzelne dem Allgemeinen übergeordnet ist; daß der Einzelne als Einzelter in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht. Dieser Standpunkt läßt sich nicht vermitteln, denn alle Mediation geschieht eben kraft des Allgemeinen, Es ist und bleibt in Ewigkeit ein Paradox, dem Denken unzugänglich. Und doch ist der Glaube dieses Paradox oder auch (das sind die Konsequenzen, welche ich den Leser bitten möchte, auf jedem Punkte in mente zu haben, wenn es mir auch zu weitläufig sein würde, sie überall niederzuschreiben) oder auch der Glaube hat nie existiert, eben weil er immer existiert hat, oder auch Abraham ist verloren.

Daß das Paradox für den Einzelnen leicht mit einer Anfechtung verwechselt werden kann, ist wohl wahr, aber das ist kein Grund, es zu verbergen. Daß manches System eine abstoßende Wirkung übt, gebe ich gern zu; aber deswegen darf man den Glauben nicht zu etwas anderm machen, um auch ihn haben zu können, sondern da soll man lieber zugestehen, daß man ihn nicht hat. Dagegen sollten diejenigen, welche den Glauben haben, wohl darauf bedacht sein, einige Merkmale desselben anzugeben, damit man das Paradox von einer Anfechtung unterscheiden könnte.

Die Erzählung von Abraham enthält nun eine solche teleologische Suspension des Ethischen. Es hat nicht an scharfsinnigen Köpfen und gründlichen Forschern gefehlt, welche Analogieen dazu gefunden haben. Ihre Weisheit läuft auf den schönen Satz hinaus, daß im Grunde alles gleich ist. Wenn man etwas näher zusieht, zweifle ich sehr, daß man in der ganzen Welt eine einzige Analogie findet, eine spätere ausgenommen, die aber nichts beweist, wenn es feststeht, daß Abraham den Glauben repräsentiert und daß derselbe normal ausgedrückt ist in ihm, dessen Leben nicht nur das denkbar höchste Paradox ist — nein so paradox, daß es sich über-



haupt nicht denken läßt. Er handelt kraft des Absurden, denn das ist eben das Absurde, daß er als der Einzelne höher steht als das Allgemeine. Dies Paradox läßt sich nicht vermitteln, denn sobald er dies versucht, muß er gestehen, daß er in einer Anfechtung war, und wenn dies der Fall ist, so kommt er nie dazu, Isaak zu opfern, oder, wenn er Isaak geopfert hat, muß er reuevoll zu dem Allgemeinen zurückkehren. Kraft des Absurden erhält er Isaak zurück. Abraham ist daher in keinem Augenblick ein tragischer Held, sondern etwas ganz anderes, entweder ein Mörder oder ein Glaubender. Das, was dazwischen liegt und den tragischen Helden rettet, ist auf Abraham nicht anwendbar. Daher kann ich einen tragischen Helden verstehen: Abraham kann ich nicht verstehen, wenn ich ihn auch in einem gewissen — ich möchte sagen, wahnsinnigen Sinne mehr als alle andern bewundere.

Abrahams Verhältnis zu Isaak ist, ethisch ausgedrückt, ganz einfach dieses, daß der Vater den Sohn mehr lieben soll als sich selbst. Doch das Ethische hat innerhalb seines eignen Umfanges verschiedene Abstufungen. Wir wollen sehen, ob sich in dieser Erzählung irgendwie ein solcher höherer Ausdruck für das Ethische findet, der sein Thun ethisch erklären, ihn ethisch berechtigen kann, die ethische Pflicht gegen seinen Sohn zu suspendieren, ohne doch deshalb über die Teleologie des Ethischen hinauszugehen.

Wenn ein Vorhaben, welches einem ganzen Volke am Herzen liegt, verhindert wird; wenn ein Unternehmen durch des Himmels Ungnade gehemmt wird, wenn die zürnende Gottheit eine Windstille schickt, die aller Anstrengungen spottet; — wenn der Wahrsager seine schwere Pflicht erfüllt und verkündet, daß der Gott ein junges Mädchen zum Opfer fordert, — da soll der Vater heldenmütig dieses Opfer bringen. Hochherzig soll er seinen Schmerz verbergen, wenn er auch wünschen könnte, „der geringe Mann zu sein, der weinen darf“, nicht der König, welcher königlich handeln muß. Und dringt der Schmerz auch einsam hinein in seine Brust, hat er auch nur drei Mitwisser im Volke: bald wird das ganze Volk Mitwisser seines Schmerzes, aber auch Mitwisser seiner That sein; bald wird es erfahren, daß er dem Wohle des Volkes sie opfern wollte, die Tochter, die zarte blühende Jungfrau. „O Busen, ihr lieblichen Wangen, o goldlockiges Haar!“ (v. 687). Und die Tochter wird ihn rühren durch ihre Thränen, und der Vater wird sein Antlitz



wegwenden, aber der Held wird das Messer erheben. — Wenn dann die Nachricht von dieser That die väterliche Heimat erreicht, da werden Griechenlands Jungfrauen erröthen vor Begeisterung und, war die Tochter eine Braut, der Verlobte wird nicht zürnen, sondern stolz darauf sein, Theil zu haben an des Vaters That, weil noch zartere Bande das Mädchen an ihn knüpften, als an den Vater.

Wenn der kühne Richter, welcher Israel in der Stunde der Noth errettete, in einem Atem Gott und sich selbst durch ein und dasselbe Gelübde bindet, da wird er heldenmütig den Jubel des jungen Mädchens, die Freude der geliebten Tochter in Trauer verwandeln, und ganz Israel wird ihre jungfräuliche Jugend betrauern; aber jeder freie Mann wird Jephtha verstehen, jedes beherzte Weib wird ihn bewundern, und jede Jungfrau in Israel wird wünschen, dem Beispiel seiner Tochter nachzufolgen. Denn was half es, daß Jephtha durch sein Gelübde siegte, wenn er es nicht hielt; mußte dann der Sieg seinem Volke nicht wieder entzogen werden?

Wenn ein Sohn seine Pflicht vergißt, wenn der Staat dem Vater das Richterschwert anvertraut, wenn die Gesetze die Strafe von der Hand des Vaters fordern, da wird der Vater heldenmütig vergessen, daß der Schuldige sein Sohn ist, er wird heldenmütig seinen Schmerz verbergen; aber kein einziger im Volke, selbst der Sohn nicht, wird umhin können, den Vater zu bewundern; und so oft man die Gesetze Roms auslegt, wird dessen gedacht werden, daß manche sie gelehrter, doch niemand sie herrlicher auslegte als Brutus. —

Wenn dagegen ein günstiger Wind die Flotte mit vollen Segeln ihrem Ziele entgegengesührt hätte, als Agamemnon jenen Boten nach der Iphigenia absandte, um sie zu opfern; wenn kein Gelübde, das über das Schicksal des Volkes entschied, den Jephtha gebunden hätte, als er zu seiner Tochter sagte: „Betraure jetzt zwei Monate deine kurze Jugend, dann werde ich dich opfern“; wenn Brutus den Viktoren befohlen hätte, seinen unschuldigen Sohn hinzurichten — wer würde sie verstanden haben? Wenn diese drei Männer auf die Frage, warum sie solches thäten, geantwortet hätten: „Es ist eine Prüfung, die uns auferlegt ist“, würde man sie dann besser verstanden haben?



Wenn Agamemnon, Jephtha, Brutus in dem entscheidenden Augenblick heldenmütig den Schmerz überwinden, heldenmütig das Geliebte verloren geben und die That auch nur nach außen hin vollführen — da wird gewiß keine edle Seele die Thräne zurückhalten, welche hervorquillt aus Mitleid mit ihrem Schmerze, aus Bewunderung für ihre That. Wenn dagegen diese drei Männer in dem entscheidenden Augenblick zu dem Heldenmut, mit welchem sie den Schmerz ertrügen, das kleine Wort: „Es geschieht doch nicht“ — hinzufügten, so würde niemand sie verstehen. Wenn sie als eine Erklärung hinzufügten: „Das glauben wir kraft des Absurden,“ so würde trotzdem niemand sie verstehen. Denn wer würde nicht leicht verstehen, daß es absurd wäre, dies zu glauben, aber wer würde verstehen, daß man es dann glauben könnte?

Der Unterschied zwischen dem tragischen Helden und Abraham fällt leicht in die Augen. Der tragische Held bleibt noch in den Grenzen des Ethischen. Er läßt einen Ausdruck des Ethischen sein *τέλος* in einem höheren Ausdruck des Ethischen finden; er setzt das ethische Verhältnis zwischen Vater und Sohn, oder Tochter und Vater zu einem Gefühl herab, welches seine Dialektik in seinem Verhältnis zur Sittlichkeitsidee hat. — Es kann hier also nicht die Rede sein von einer teleologischen Suspension des Ethischen als solchen.

Mit Abraham verhält es sich anders. Er überschritt mit seiner That die Grenzen des ganzen ethischen Gebietes. Sein *τέλος* lag höher, außerhalb des Ethischen; im Hinblick auf dieses *τέλος* suspendierte er das Ethische. Denn ich möchte wissen, wie man Abraham's That in ein Verhältnis zum Allgemeinen bringen will; ob sich zwischen dem, was Abraham that, und dem Allgemeinen irgend ein anderer Berührungspunkt auffinden läßt, als daß er es übertrat. Nicht um ein Volk zu retten, nicht um die Idee des Staates zu behaupten, nicht um erzürnte Götter zu versöhnen, übertritt Abraham das Allgemeine. Könnte davon die Rede sein, daß die Gottheit erzürnt war, so wäre sie es eben nur auf Abraham gewesen und Abraham's ganzes Thun stände in keinem Verhältnis zu dem Allgemeinen, wäre ein rein privates Vorhaben. Während also der tragische Held groß ist durch seine sittliche Tugend, ist Abraham groß durch eine rein persönliche Tugend. Es giebt keinen höheren Ausdruck für das Ethische in Abraham's Leben, als den,



daß der Vater den Sohn lieben soll. Von dem Ethischen in der Bedeutung des „Sittlichen“ kann gar nicht die Rede sein. Insofern das Allgemeine vorhanden war, hatte es sich in Isaak konzentriert, lag gleichsam verborgen in Isaaks Lenden und hätte durch seinen Mund rufen müssen: „Thue es nicht, du vernichtest alles“.

Warum thut Abraham es denn? Um Gottes willen und — damit durchaus identisch — um seiner selbst willen. Um Gottes willen thut er es, weil Gott diesen Beweis seines Glaubens fordert; um seiner selbst willen thut er es, damit er diesen Beweis liefern kann. Die Einheit dieses Doppelverhältnisses ist durchaus richtig in derjenigen Bezeichnung ausgedrückt, die man stets dafür angewendet hat: Es ist eine Prüfung, eine Versuchung, — aber was will das besagen? Das, was sonst einen Menschen in Versuchung führt, ist ja das, was ihn hindern will an der Erfüllung seiner Pflicht, aber hier ist die Versuchung das Ethische selbst, welches ihn hindern will, Gottes Willen zu thun. Aber was ist denn die Pflicht? Die Pflicht ist ja eben der Ausdruck für Gottes Willen.

Hier zeigt sich die Notwendigkeit, eine neue Kategorie anzuwenden, wenn man Abraham verstehen will. Ein solches Verhältnis zur Gottheit kannte das Heidentum nicht. Der tragische Held tritt in kein privates Verhältnis zur Gottheit, sondern das Ethische ist das Göttliche, und daher läßt das Paradoxe, welches darin liegt, sich vermitteln zu dem Allgemeinen.

Bei Abraham ist kein Raum für Vermittelung; anders ausgedrückt: Abraham kann nicht reden. Sobald ich rede, drücke ich das Allgemeine aus; wenn ich das nicht thue, so versteht mich niemand. Sobald also Abraham sich in dem Allgemeinen ausdrücken will, muß er sagen, daß seine Situation eine Anfechtung ist, denn er hat keinen höheren Ausdruck für das Allgemeine, keinen, der über dem Allgemeinen stünde, welches er übertritt.

Während daher Abraham meine Bewunderung weckt, erschreckt er mich zugleich. Der, welcher sich selbst verleugnet und sich opfert für die Pflicht, der giebt das Endliche auf, um das Unendliche zu ergreifen; er geht ganz sicher. Der tragische Held giebt das Gewisse auf für das noch Gewissere, und das Auge des Zuschauers ruht unbesorgt auf ihm. Aber der, welcher das Allgemeine aufgibt, um etwas noch Höheres zu ergreifen, welches nicht das Allgemeine ist: was thut der? Ist es anders möglich, als daß dies eine Anfechtung



ist? Und wenn es möglich ist, der Einzelne griffe aber fehl, — welche Rettung gäbe es für ihn? Er leidet den ganzen Schmerz des tragischen Helden, er vernichtet seine Freude in dieser Welt, er entsagt allem, und vielleicht raubt er sich in demselben Augenblick die erhabene Freude, welche ihm so kostbar war, daß er sie um jeden Preis erkaufen wollte. Ihn kann der Zuschauer schlechterdings nicht verstehen, auch nicht unbesorgt sein Auge auf ihm ruhen lassen. Vielleicht läßt es sich gar nicht ausführen, was der Gläubige intendiert, da es ja undenkbar ist. Oder wenn es sich auch ausführen ließe, und der Einzelne hätte die Gottheit mißverstanden, welche Rettung gäbe es dann für ihn? Der tragische Held bedarf der Thränen und fordert Thränen, und wo wäre das neidische Auge, welches so unfruchtbar wäre, daß es nicht mit Agamemnon weinen könnte? Aber wessen Seele wäre so irregeleitet, daß er sich vermessen wollte, über Abraham zu weinen? Der tragische Held vollführt seine That in einem bestimmten Zeitmoment, aber in seiner That lebt er fort und wirkt noch segensreich in späten Geschlechtern. Wo Kummer und Gram an einer Seele nagen, wo eine beengte Brust ihrer quälenden Angst durch Seufzen nicht Luft verschaffen kann, wo trübe Gedanken bleischwer lasten auf Sinn und Herz: da tritt der Held herzu mit tröstlichem Zuspruch, er bricht den Bann des Kummers, er löst die beengenden Fesseln, lockt die Thräne hervor, und der Leidende vergißt seine Leiden in den Leiden des Helden. Ueber Abraham kann man nicht weinen. Man nähert sich ihm mit einem horror religiosus, wie Israel dem Berge Sinai nahte.

Wenn nun der einsame Mann, welcher den Berg Morija besteigt, dessen Gipfel die Ebene von Aulis himmelhoch überragt — wenn er kein Nachtwandler ist, der sorglos über dem Abgrunde schwebt, während der Freund am Fuße des Berges ihm zitternd nachblickt und in seiner Angst und Verzweiflung ihm nicht einmal zurufen darf, wenn sein Geist sich verwirrte, wenn er sich geirrt hätte! — Dank! Dank sei dem Manne, welcher dem Unglücklichen, den die Sorgen dieses Lebens überfallen und nackt und bloß zurückgelassen haben, den Ausdruck, das Blatt des Wortes darreicht, mit dem er die Blöße seines Elends verhüllen kann. Dank sei dir, großer Shakespeare, dir, der du alles sagen kannst, alles, alles gerade so, wie es ist — und doch, weshalb sprachst du nie diese Dual



aus? Behieltest du sie vielleicht dir selber vor? wie die Geliebte, deren Namen man nicht einmal ertragen kann vor der Welt genannt zu hören? Denn der Dichter erkaufte diese Macht des Wortes, die schweren Geheimnisse aller andern auszusprechen, für ein kleines Geheimnis, welches er nicht aussprechen kann, und ein Dichter ist kein Apostel, er treibt nur die Teufel aus durch die Macht des Teufels.

Aber wenn nun das Ethische auf diese Weise teleologisch suspendiert ist, wie existiert da der Einzelne, in dem es suspendiert ist? Er existiert als der Einzelne im Gegensatz zu dem Allgemeinen. Sündigt er damit? Denn das ist die Form der Sünde, in der Idee gesehen. Wenn z. B. das Kind auch nicht sündigt, weil es sich seiner Existenz nicht als einer solchen bewußt ist, so ist seine Existenz, in der Idee gesehen, doch Sünde, und das Ethische fordert sich selbst jeden Augenblick von demselben. Will man leugnen, daß diese Form sich so wiederholen läßt, daß sie keine Sünde ist, so ist das Urtheil über Abraham gesprochen.

Wie existierte Abraham denn? Er glaubte. Dies ist das Paradox, durch welches er sich oben hält. Keinem andern kann er es verdeutlichen, denn das ist das Paradox, daß er als der Einzelne sich in ein absolutes Verhältniß zu dem Absoluten setzt. Ist er dazu berechtigt? Seine Berechtigung ist wieder das Paradox; denn wenn er berechtigt ist, so ist er es nicht kraft dessen, daß er ein Allgemeines ist, sondern kraft dessen, daß er der Einzelne ist.

Wie überzeugt sich denn der Einzelne davon, daß er berechtigt ist? Es ist recht bequem, das ganze Dasein von der Idee des Staates oder einer Gesellschaft aus zu nivellieren. Von diesem Standpunkt aus kann man sehr leicht vermitteln. Denn man kommt gar nicht zu dem Paradox, daß der Einzelne als solcher höher steht als das Allgemeine, was ich auch bezeichnend in dem Satz des Pythagoras ausdrücken kann, daß die ungerade Zahl vollkommener ist als die gerade. Soweit man in unsrer Zeit gelegentlich eine Antwort in Bezug auf das Paradox hört, so pflegt sie zu lauten: Das muß man nach dem Ausgang beurteilen. Ein Held, welcher seiner Zeitgenossen *σκάνδαλον* geworden ist, ruft in dem Bewußtsein, ein Paradox zu sein, das sich nicht verständlich machen kann, ruhig der Mitwelt zu: Der Ausgang wird schon beweisen, daß ich berechtigt war. In unsrer Zeit hört man seltener diesen Ruf; denn wie sie



keine Helden hervorbringt, — was eben ihre Schwäche ist — so hat sie das Gute, daß sie auch wenig Karikaturen hervorbringt. Wenn man also in unsrer Zeit die Worte hört: das soll nach dem Ausgang beurteilt werden, so ist man sich sogleich klar darüber, mit wem man die Ehre hat zu reden. Es sind ihrer viele, welche so reden, und ich will sie mit einem gemeinsamen Namen die „Dozenten“ nennen. Sie schreiten beruhigt in ihren Gedanken durch's Dasein hin; sie haben eine feste Stellung und sichere Aussichten in einem wohlorganisierten Staate, sie haben Jahrhunderte oder wohl gar Jahrtausende zwischen sich und den Erschütterungen des Daseins; sie befürchten nicht, daß dergleichen sich wiederholen könne: was würde auch die Polizei und die Presse dazu sagen? Ihr Lebensberuf besteht darin, die großen Männer zu beurteilen, und zwar sie nach dem Ausgang zu beurteilen. Das Große so zu behandeln, verrät eine merkwürdige Mischung von Hochmut und Jämmerlichkeit: Hochmut, weil man sich zu richten berufen glaubt; Jämmerlichkeit, weil man sein Leben auch nicht im entferntesten mit dem der Großen verwandt fühlt. Jeder, welcher auch nur ein bißchen erectioris ingenii ist, ist doch nicht ein ganz und gar kaltes feuchtes Weichtier geworden, und wenn er sich dem Großen nähert, wird er doch nie vergessen, daß es seit der Erschaffung der Welt Brauch und Usus war, daß der Ausgang zuletzt kommt, und daß man gerade den Anfang des Großen in's Auge fassen muß, wenn man in Wahrheit etwas davon lernen will. Wenn der, welcher handeln soll, sich nach dem Erfolge beurteilen will; so kommt er niemals dazu, anzufangen. Wenn der Erfolg auch die ganze Welt erfreuen mag, dem Helden nützt dies nichts; denn der Erfolg wurde ihm erst bekannt, als das Ganze vorüber war, und dadurch wurde er nicht zum Helden, sondern er war es dadurch, daß er anfang.

Ueberdies ist der Ausfall (insoweit er die Antwort der Endlichkeit auf die unendliche Frage ist) in seiner Dialektik durchaus anders geartet als die Existenz des Helden. Oder wird der Umstand, daß Abraham durch ein Wunder Isaak erhielt, die Berechtigung desselben, sich wie der Einzelne zu dem Allgemeinen zu verhalten, beweisen können? Wenn er Isaak wirklich geopfert hätte, würde er deshalb minder berechtigt gewesen sein?

Aber auf den Ausgang ist man gespannt, wie auf den Ausgang eines Romans: von der Angst, der Noth, dem Paradox will man



1 nichts wissen. Mit dem Ausgang liebäugelt man ästhetisch; er kommt ebenso unerwartet, aber auch ebenso leicht, wie ein Lotteriegewinn; und wenn man den Ausgang gehört hat, so hat man sich erbaut. Und doch ist kein Tempelräuber, welcher mit Hammer und Eisen arbeitet, ein so niedriger Verbrecher wie jener Mensch, der so das Heilige plündert; ein Judas, der seinen Herrn für dreißig Silberlinge verkaufte, ist nicht verächtlicher als der, welcher so das Große verkauft.

Es ist meiner Seele zuwider, gleichsam nicht menschlich von dem Großen zu reden, es aus unendlicher Ferne in unklarer Gestalt herüberdämmern zu lassen, es groß sein zu lassen, ohne daß doch das Menschliche darin zum Vorschein kommt, wodurch es dann aufhört, groß zu sein. Denn nicht das macht mich groß, was mir begegnet, sondern das, was ich thue; und es wird hoffentlich niemand meinen, daß ein Mann groß wurde, weil er das große Loos in der Lotterie gewann. Mag auch ein Mensch in geringen Verhältnissen geboren sein, dennoch verlange ich von ihm nach seiner Menschenwürde, daß er sich die Königsburg anders denken könne als in weiter Ferne, sich ihre Größe anders vorstellen könne als in unbestimmter Träumerei; ich verlange, daß er ihre Größe und Erhabenheit nicht in niedriger und gemeiner Weise erfasse; ich verlange von ihm, daß er den Mut habe, auch dort zuversichtlich und würdig aufzutreten. Er soll seine Menschenwürde nicht soweit aus den Augen verlieren, daß er mit Kränkung jeglichen Anstandes und jeglicher Ehrerbietung im Stande wäre, direkt von der Straße in den Königssaal zu stürmen. Dadurch würde er mehr verlieren, als der König. Im Gegenteil, er soll seine Freude darin finden, jedes Geſetz des Schickslichen mit froher vertrauensvoller Hingebung zu beobachten. Das wird ihm gerade Mut und Sicherheit verleihen. Dieses ist nur ein Bild, denn jener Unterschied ist nur ein sehr unvollkommener Ausdruck für den geistigen Abstand.

Ich verlange von jedem so viel Gefühl seiner Menschenwürde, daß er es wagt, einzutreten in jene Paläste, wo nicht bloß das Gedächtnis der Auserkornen wohnt, sondern wo sie selbst wohnen. Er soll sich nicht unverschämt vordrängen und ihnen seine Verwandtschaft aufzwingen, er soll sich beseligt fühlen über jede Vereinerung, in der er seiner Ehrerbietung Ausdruck giebt, aber er soll freimütig und zuversichtlich auftreten und stets etwas mehr sein



als eine Botenfrau. Wenn er nicht mehr sein will, so kommt er überhaupt niemals hinein. Was ihm dazu helfen soll, ist gerade die Angst und Noth, worin die Großen versucht werden. Sonst würden diese, — wenn anders er ein wenig Mark in seinen Knochen hat — nur seine gerechte Mißgunst wecken. Und das, was nur groß sein kann auf Abstand, was man vermittelft leerer und hohler Phrasen zu etwas Großem machen will, das vernichtet man selbst.

Wer war so groß in der Welt wie jene Gebenedeiete, die Mutter Gottes, die Jungfrau Maria? Und doch, wie redet man von ihr? Daß sie die Gebenedeiete unter den Weibern war, macht sie nicht groß, und wenn nicht durch einen sonderbaren Zufall diejenigen, welche hören, ebenso menschenwidrig denken könnten, als die, welche reden, so möchte wohl jedes junge Mädchen fragen: „Warum wurde nicht auch ich die Begnadigte?“ Und hätte ich hier nicht andres zu behandeln, so würde ich eine solche Frage durchaus nicht als dumm abweisen; denn, abstrakt angesehen, ist jeder Mensch einer Begünstigung gegenüber gleichberechtigt. Man läßt eben die Noth, die Angst, das Paradox aus. Mein Gedanke ist rein, wie es nur einer sein kann, und wer solches denken kann, dessen Gedanke wird schon rein, und er hat auch das Furchtbarste zu erwarten, wenn es nicht so wäre. Denn der, welcher einmal diese Bilder hervorgerufen, kann sich nicht wieder von ihnen losmachen, und sündigt er gegen sie, so rächen sie sich schrecklich durch stillen Bohn, schrecklicher als zehn großmaulige Rezensenten in ihrem Grimm. Wohl gebär Maria das Kind wunderbar, aber es erging ihr dennoch wie allen Müttern. Die vorangehende Zeit ist die Zeit der Angst, der Noth und des Paradoxes. Der Engel war wohl ein dienstbarer Geist, aber er war kein dienstwilliger Geist, welcher zu den andern Jungfrauen in Israel ging und sagte: „Verachtet Maria nicht, ihr geschieht das Außerordentliche.“ Sondern der Engel kam nur zu Maria, und niemand konnte sie verstehen. Welches Weib wurde doch gekränkt wie Maria? Und doch, ist es nicht auch hier wahr, daß Gott in einem Atemzuge denselben Menschen segnet und verflucht? So will Maria geistig aufgefaßt sein, und sie ist keineswegs — es empört mich schon, das Wort auszusprechen, mehr aber noch, daß man gedankenlos blasiert sie so aufgefaßt hat — sie ist keineswegs eine Dame, welche zur Augenweide blickt und mit einem Götter-



kinde spielt. Wenn sie nun gleichwohl spricht: „Siehe ich bin des Herrn Magd“, so ist sie groß, und ich denke, es wird nicht schwierig sein zu erklären, warum sie die Mutter Gottes wurde. Sie bedarf keiner irdischen Bewunderung, ebensowenig wie Abraham der Thränen bedarf, denn sie war keine Heldin und er kein Held; aber beide wurden sie größer als diese — nicht dadurch, daß ihnen die Not, die Qual, das Paradox erspart wurde, nein, sie wurden es eben durch diese.

Es ist etwas Großes, wenn der Dichter, indem er seinen tragischen Helden zur Bewunderung der Menschen vorführt, wenn er da sagen darf: „Weint über ihn, denn er verdient es.“ Denn es ist groß, die Thränen derer zu verdienen, welche es verdienen, Thränen zu vergießen, es ist groß, daß der Dichter der Menge den Bügel anlegen, die Menschen züchtigen darf, daß jeder sich selbst prüfe, ob er würdig sei, über den Helden zu weinen, denn Thränen aus dem Auge eines Unwürdigen sind nicht mehr wert als Spülwasser und eine Herabwürdigung des Heiligen. — Doch größer als alles dies ist es, daß der Ritter des Glaubens selbst zu dem edlen Menschen, welcher über ihn weinen will, sagen darf: „Weine nicht über mich, sondern weine über dich selbst“.

Man wird gerührt, man sucht jene schönen Zeiten zurückzurufen, man läßt sich in süßer träumender Sehnsucht an das Ziel seiner Wünsche tragen, welche den Heiland wandeln sehen möchten im gelobten Lande. Man vergißt die Angst, die Not, das Paradox. War es eine so leichte Sache, sich nicht zu täuschen? War es nicht etwas Furchtbares, daß dieser Mensch, welcher unter den andern umherging, Gott war, war es nicht schrecklich, mit ihm zu Tische zu sitzen?

War es eine so leichte Sache, ein Apostel zu werden? Aber der Ausgang, 1800 Jahre — das hilft, das verhilft zu jenem elenden Betrüge, mit dem man sich selbst und andre betrügt. Ich fühle nicht den Mut, zu wünschen, Zeitgenosse solcher Begebenheiten zu sein. Aber deswegen urteile ich nicht hart über diejenigen, welche sich irrten, nicht gering über diejenigen, welche das Rechte trafen.

Doch ich kehre zurück zu Abraham. In der Zeit vor dem Ausgang war Abraham entweder zu jeder Minute ein Mörder oder



wir stehen vor dem Paradox, welches höher ist als alle Vermittelungen.

Abraham's Geschichte enthält also eine teleologische Suspension des Ethischen. Er ist als der Einzelne emporgehoben worden über das Allgemeine. Das ist das Paradox, welches sich nicht vermitteln läßt. Es ist ebenso unerklärlich, wie er in dasselbe eintrat, als es unerklärlich ist, auf welche Weise er in demselben bleibt. Verhält es sich nicht so mit Abraham, so ist er nicht einmal ein tragischer Held, sondern ein Mörder. Fortzufahren, ihn den Vater des Glaubens zu nennen, davon zu reden vor Menschen, welche sich um nichts andres als um Worte kümmern, ist gedankenlos. Ein tragischer Held kann ein Mensch durch eigne Kraft werden, aber ein Ritter des Glaubens nicht. Wenn ein Mensch den in gewissem Sinne schweren Weg des tragischen Helden betritt, so werden manche ihm ratend zur Seite stehen können; derjenige, welcher den schmalen Pfad des Glaubens geht, hat niemand, der ihm raten, niemand, der ihn verstehen könnte. Der Glaube ist ein Wunder, und doch ist kein Mensch davon ausgeschlossen; denn das, worin alles Menschenleben sich einigt, ist die Leidenschaft, und der Glaube ist eine Leidenschaft \*).

---

\*) Lessing hat irgendwo von einem rein ästhetischen Standpunkte Aehnliches geäußert. Er will dort eigentlich beweisen, daß der Schmerz sich auch auf witzige Weise äußern kann. Er führt als Beispiel dafür eine Antwort an, welche in einer gewissen Situation von dem unglücklichen König Eduard II. gegeben wurde. Als Gegensatz dazu führt er, nach Diderot, eine Erzählung von einer Bauernfrau und eine Antwort derselben an. Dann fährt er fort: Auch das war Witz und noch dazu Witz von einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unvermeidlich. Und folglich muß man auch die Entschuldigung der witzigen Ausdrücke des Schmerzes und der Betrübniß nicht darin suchen, daß die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlerzogene, verständige und auch sonst witzige Person sei; denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich: sondern darin, daß wahrscheinlich ein jeder Mensch ohne Unterschied in den nämlichen Umständen das Nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: sowie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hätte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben. Cfr. Sämmtliche Werke 30. Bd. pag. 223.

---



## Problema II.

### Giebt es eine absolute Pflicht gegen Gott?

Das Ethische ist das Allgemeine und als solches wieder das Göttliche. Man hat daher recht zu sagen, daß jede Pflicht im Grunde eine Pflicht gegen Gott ist; aber wenn man nicht mehr sagen kann, so sagt man zugleich, daß man eigentlich keine Pflicht gegen Gott habe. Die Pflicht wird Pflicht dadurch, daß ich sie auf Gott beziehe; aber durch die Pflicht selbst trete ich in kein Verhältniß zu Gott. So ist es z. B. Pflicht, seinen Nächsten zu lieben. Es ist Pflicht dadurch, daß es auf Gott bezogen wird, aber in der Pflicht trete ich in kein Verhältniß zu Gott, sondern zu dem Nächsten, welchen ich liebe. Sage ich also in diesem Zusammenhang, daß es meine Pflicht ist, Gott zu lieben, so ist dies eigentlich nur eine Tautologie, insoweit „Gott“ hier in einem ganz abstrakten Sinne als das „Göttliche“ d. h. das „Allgemeine“ d. h. die „Pflicht“ genommen wird. Das ganze Dasein des Menschengeschlechts rundet sich auf diese Weise vollkommen kugelförmig in sich selbst ab, und das Ethische ist zugleich das Begrenzende und das Ausfüllende. Gott wird zu einem unsichtbaren verschwindenden Punkt, zu einem ohnmächtigen Gedanken; seine Macht liegt nur in dem Ethischen, welches das Dasein ausfüllt.

Insofern also jemand auf den Gedanken kommen sollte, Gott auf irgend eine andre, als die hier angegebene Weise zu lieben, ist er überspannt. Er liebt ein Phantom, welches, wenn es nur so viel Kraft besäße, daß es reden könnte, zu ihm sprechen würde: „Ich verlange nicht deine Liebe, bleibe nur da, wohin du gehörst.“ Insoweit jemand auf den Einfall kommen sollte, Gott anders zu lieben, würde diese Liebe verdächtig werden, ebenso wie die Liebe, von der Rousseau redet: die Liebe, mit der ein Mensch die Affen liebt, anstatt seinen Nächsten zu lieben.



Wenn nun das hier Entwickelte richtig ist, wenn nichts Inkommensurables in einem Menschenleben ist, sondern das Inkommensurable, welches vorhanden ist, es nur durch einen Zufall ist, aus dem keine Folgerungen sich ergeben, insoweit das ganze Sein von der Idee aus betrachtet wird, so hat Hegel recht; aber darin hat er nicht recht, daß er von Glauben redet oder daß er Abraham als Vater des Glaubens gelten lassen will, denn mit dem Obigen hat er den Stab gebrochen sowohl über Abraham als über den Glauben. In der Hegel'schen Philosophie steht das Aeußere (die Entäußerung) höher als das Innere. Dies wird öfters durch ein Beispiel klar gemacht. Das Kind ist das Innere, der Mann das Aeußere; daher kommt es, daß das Kind gerade durch das Aeußere, und umgekehrt der Mann, als das Aeußere, gerade durch das Innere bestimmt ist. Der Glaube hingegen ist dasjenige Paradox, daß das Innere höher als das Aeußere ist, oder um uns wieder eines frühern Ausdrucks zu bedienen, daß die ungerade Zahl höher ist als die gerade.

Für die ethische Betrachtung des Lebens ist es demnach die Aufgabe des Einzelnen, sich der Bestimmung durch das Innere zu entkleiden und diese in einem Aeußern auszudrücken. So oft der Einzelne sich davor scheut, so oft er in der Bestimmung der Innerlichkeit, in Gefühl, Stimmung u. s. w. verharren oder sich wieder in dieselbe hineinschleichen will, so oft versündigt er sich, so oft befindet er sich in einer Anfechtung. Das Paradox des Glaubens ist dieses, daß es ein Inneres giebt, welches von dem Aeußeren aus inkommensurabel ist; ein Inneres, welches, wohl zu merken, nicht mit jenem ersten identisch, sondern ein neues Inneres ist. Das darf nicht übersehen werden. Die neuere Philosophie hat sich erlaubt, ohne weiteres für „Glaube“ das „Unmittelbare“ zu substituieren. Thut man das, so ist es eine Lächerlichkeit, zu leugnen, daß der Glaube zu allen Zeiten existiert habe.

Der Glaube kommt nun auf diese Weise in eine ziemlich ordinäre Gesellschaft mit Gefühl, Stimmung, Idiosynkrasie, Launen u. s. w. Insoweit mag die Philosophie recht haben, daß man nicht dabei stehen bleiben darf. Aber nichts berechtigt die Philosophie zu diesem Sprachgebrauch. Dem Glauben voraus geht eine Bewegung der Unendlichkeit: erst dann tritt, *nec opinata*, — kraft des Absurden der Glaube ein. Das kann ich schon verstehen, ohne



deshalb zu behaupten, daß ich den Glauben habe. Wenn der Glaube nichts anderes ist als das, wofür ihn die Philosophie ausgiebt, so ist schon Sokrates „weiter gegangen“, viel weiter, während es sich umgekehrt verhält, daß er nicht bis dahin gelangt ist. Er hat in intellektueller Hinsicht die Bewegung der Unendlichkeit gemacht. Seine Unwissenheit ist die unendliche Resignation. Diese Aufgabe ist schon eine passende für menschliche Kräfte, wenn man sie auch in unsrer Zeit verschmäht; aber erst, wenn sie gelöst ist, erst wenn der Einzelne sich selbst in dem Unendlichen erschöpft hat, erst dann ist der Moment gekommen, daß der Glaube hindurchbrechen kann.

Das Paradox des Glaubens ist also dieses, daß der Einzelne höher steht als das Allgemeine, daß der Einzelne, um an eine jetzt seltener gewordene dogmatische Distinktion zu erinnern, sein Verhältnis zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen bestimmt. Das Paradox kann auch so ausgedrückt werden, daß es eine absolute Pflicht gegen Gott giebt; denn in diesem Pflichtverhältnisse verhält der Einzelne als der Einzelne sich absolut zu dem Absoluten. Wenn es also in diesem Zusammenhange heißt, daß es Pflicht ist, Gott zu lieben, so wird damit etwas anderes gesagt als in dem Vorhergehenden; denn wenn diese Pflicht absolut ist, so ist das Ethische herabgesetzt zu einem Relativen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß letzteres vernichtet werden soll, aber es bekommt einen ganz andern Ausdruck, den paradoxen Ausdruck, so daß z. B. die Liebe zu Gott den Ritter des Glaubens veranlassen kann, seine Liebe zum Nächsten in ganz entgegengesetzter Weise zu äußern, als wie es, ethisch gesprochen, die Pflicht fordert.

Wenn es sich nicht so verhält, so hat der Glaube keinen Platz im Dasein, sondern er ist eine Anfechtung, und Abraham ist verloren, weil er dem Glauben nachgab.

Dieses Paradox läßt sich nicht vermitteln, denn es beruht eben darauf, daß der Einzelne nur der Einzelne ist. Sobald dieser Einzelne seine absolute Pflicht in dem Allgemeinen ausdrücken, sich derselben in diesem bewußt werden will, erkennt er, daß er in Anfechtung liegt, und gelangt dann, wenn er anders Widerstand leistet, nicht dazu, die sogenannte absolute Pflicht zu erfüllen, und wenn



er ihn nicht leistet, so sündigt er, auch wenn sein Thun realiter so beschaffen wäre, wie seine absolute Pflicht es fordert.

Was sollte demnach Abraham thun? Wenn er zu einem andern Menschen gesagt hätte: „Isaak liebe ich über alles in der Welt; daher wird es mir so schwer, ihn zu opfern“, so würde wohl der andre kopfschüttelnd gesagt haben: „Weshalb willst du ihn denn opfern?“ Oder wenn der andre ein pfiffiger Kopf gewesen wäre, so würde er wohl gar Abraham durchschaut haben, wie er Gefühle zur Schau trüge, welche in himmelschreiendem Widerspruch mit seinen Thaten standen.

In der Erzählung von Abraham finden wir ein solches Paradox. Sein Verhältnis zu Isaak ist, ethisch ausgedrückt, dieses, daß der Vater den Sohn lieben soll. Diese ethische Verhältnis wird zu einem Relativen herabgesetzt, als es in Gegensatz tritt zu dem absoluten Verhältnis zu Gott. Auf die Frage warum? hat Abraham keine andre Antwort, als daß es eine Prüfung ist, eine Versuchung, also, wie oben bemerkt, die Einheit davon, daß es um Gottes willen und um seiner selbst willen geschieht. Diese beiden Bestimmungen entsprechen einander auch im Sprachgebrauch. Wenn man z. B. einen Menschen etwas thun sieht, was nicht in dem Allgemeinen aufgeht, so sagt man, daß that er wohl kaum um Gottes willen, und bedeutet damit, daß er es um seiner selbst willen that.

Das Paradox des Glaubens hat das Dazwischenliegende, d. h. das Allgemeine verloren. Es liegt in dem Glauben auf der einen Seite der Ausdruck für den höchsten Egoismus (daß er das Schreckliche, was er vollbringt, um seiner selbst willen vollbringt), auf der andern Seite der Ausdruck für die absolute Hingebung, daß er es thut um Gottes willen. Der Glaube selbst kann nicht hineinvermittelt werden in das Allgemeine, denn dadurch wird er aufgehoben. Der Glaube ist eben dies Paradox, und der Einzelne kann sich schlechterdings keinem verständlich machen. Man bildet sich wohl ein, daß der Einzelne sich einem andern Einzelnen verständlich machen könne, welcher in derselben Lage ist. Eine solche Anschauung wäre undenkbar, wenn man in unsrer Zeit nicht auf so manche Weise sich hinterlistig in das Große hineinzuschleichen versuchte. Der eine Ritter des Glaubens kann durchweg dem andern nicht



helfen. Entweder wird der Einzelne selbst ein Ritter des Glaubens dadurch, daß er das Paradox auf sich nimmt, oder er wird es niemals. Kompanie in diesen Regionen ist ganz undenkbar. Jegliche nähere Auseinandersetzung darüber, was man unter Isaak zu verstehen hat, kann der Einzelne immerfort nur sich selbst geben. Und wenn man auch nach gewöhnlichem Verständnis noch so genau bestimmen könnte, was unter Isaak zu verstehen sei (im übrigen allerdings der lächerlichste Widerspruch, den Einzelnen, der eben außerhalb des Allgemeinen steht, da unter allgemeine Bestimmungen zu bringen, wo er gerade als der Einzelne, der außerhalb des Allgemeinen steht, handeln soll), so wird der Einzelne sich doch niemals durch andre davon überzeugen können, sondern nur durch sich selbst als Einzelnen. Wenn daher auch ein Mensch die Feigheit und Erbärmlichkeit besäße, auf fremde Verantwortung hin ein Glaubens-Ritter werden zu wollen: er würde es doch nicht. Denn nur der Einzelne wird es als der Einzelne, und dies ist eben das \* Große, welches ich wohl verstehen, aber nicht erreichen kann, da es mir an Mut fehlt; aber dies ist auch das Entsetzliche, was ich noch besser fassen kann.

Es wird bekanntlich Luc. XIV, 26 eine merkwürdige Lehre über die absolute Pflicht gegen Gott aufgestellt: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein.“ Das ist eine harte Rede; wer kann es ertragen, sie anzuhören? Deshalb hört man sie auch sehr selten. Aber dies Schweigen ist nur eine Ausflucht, welche nichts hilft. Der Theologiestudierende erfährt indessen, daß diese Worte im neuen Testamente vorkommen, und durch das eine oder andre exegetische Hilfsmittel gelangt er zu der Kunde, daß *μισεῖν* in dieser und an einigen andern Stellen per *μελωσιν* bedeutet minus diligo, post-habeo, non colo, nihili facio. Der Zusammenhang, in dem diese Worte vorkommen, scheint diese geschmackvolle Erklärung doch nicht zu begünstigen. In dem zweitfolgenden Verse findet sich nämlich eine Erzählung, wie jemand, der einen Turm bauen will, zuvor die Kosten überschlägt, „ob er es habe hinauszuführen“, damit man seiner nicht spotte. Die enge Verknüpfung dieser Erzählung mit dem citierten Verse scheint gerade darauf hinzudeuten, daß die Worte in so furchtbarem Ernste genommen werden sollen, als es möglich



ist, damit ein jeder sich selbst prüfen möge, ob er das Gebäude aufführen kann.

Wenn jenem frommen liebenswürdigen Gezeiten, der gern etwas abhandeln möchte, um auf diese Weise das Christentum in die Welt zu schmuggeln, das Glück hold wäre und es ihm gelänge, einen Menschen zu überzeugen, daß dies sowohl grammatisch, linguistisch als auch *κατ' ἀναλογίαν* die Bedeutung jener Stelle sei, so wird er hoffentlich auch das Glück haben, in demselben Augenblick denselben Menschen davon zu überzeugen, daß es kaum etwas Erbärmlicheres in der Welt giebt als das Christentum. Denn die Lehre, welche in einem ihrer im höchsten Grade lyrischen Ausbrüche, wo sich das Bewußtsein ihrer ewigen Gültigkeit am stärksten regt, nichts anderes zu sagen hat als lärmende Worte, welche keine Bedeutung haben, sondern nur bezeichnen, daß man weniger wohlwollend, weniger aufmerksam, mehr gleichgültig sein soll; die Lehre, welche in dem Augenblick, da sie Miene macht, das Entsetzliche zu sagen, damit endigt, daß sie einlullt anstatt entsetzt — für eine solche Lehre ist es wahrlich nicht der Mühe wert sich ins Zeug zu werfen.

Die Worte sind entsetzlich, doch glaube ich wohl, daß man sie verstehen kann, woraus jedoch nicht folgt, daß derjenige, welcher sie verstanden hat, auch deshalb den Mut besitzt, darnach zu handeln. Man sollte doch wenigstens so redlich sein, anzuerkennen, was dasteht, zuzugestehen, daß dies das Große ist, wenn man auch selbst nicht den Mut hat, es auszuführen. Derjenige, welcher so handelt, wird sich nicht ausschließen von der Freude an jener schönen Erzählung, denn sie enthält ja doch gewissermaßen einen Trost für den, welcher nicht den Mut hatte, mit der Aufführung des Turmes zu beginnen. Aber ehrlich soll er sein und diesen Mangel an Mut nicht für Demut erklären, da er im Gegenteil Stolz ist, während der Mut des Glaubens der einzig demütige Mut ist.

Man sieht also leicht ein, daß dieser Spruch wörtlich verstanden sein will, wenn überhaupt ein Sinn darin liegen soll. Gott fordert eine absolute Liebe. Derjenige nun, welcher die Meinung hegt, daß die Liebe eines Menschen, die er fordert, zugleich sich darin beweist, daß der Mensch gleichgültig wird gegen alles, was ihm sonst lieb war — der ist nicht nur ein Egoist, sondern er ist zugleich dumm; und wer eine solche Liebe fordern würde, der unterschriebe in demselben Augenblick sein eigenes Todesurteil, inso-



fern sein Leben in jener ersehnten Liebe wurzelte. Ein Mann fordert z. B., daß sein Weib Vater und Mutter verlassen soll, aber wenn er es als einen Beweis ihrer außerordentlichen Liebe zu ihm ansehen wollte, daß sie seinetwegen eine mürrische und gleichgültige Tochter ward, so würde er der Dümme unter den Dummen sein. Wenn er eine Ahnung davon hätte, was Liebe ist, so würde er nichts sehnlicher wünschen als zu entdecken, daß seine Frau als Tochter und Schwester vollkommen in der Liebe sei, und würde darin die sicherste Bürgschaft finden, daß sie ihn liebt wie keinen andern. Was man also bei einem Menschen als Zeichen von Egoismus und Dummheit ansehen würde, das soll man mit Hülfe eines Exegeten für eine der Gottheit würdige Forderung halten!

Aber wie denn sie hassen? Ich will hier nicht an die menschliche Distinktion erinnern: entweder hassen oder lieben, — nicht als ob ich grade viel dagegen einzuwenden hätte, denn sie ist doch wenigstens leidenschaftlich; sondern weil sie egoistisch ist und nicht hierher paßt. Betrachte ich dagegen die Aufgabe als ein Paradox, so verstehe ich sie so, wie man ein Paradox verstehen kann. Die absolute Pflicht kann uns also veranlassen, etwas zu thun, was die Ethik verbieten würde, aber sie kann keineswegs den Ritter des Glaubens dazu bewegen, nicht zu lieben. Das beweist Abraham. In dem Augenblick, da er Isaak opfern will, ist der ethische Ausdruck für das, was er thut, dieser: Er haßt Isaak. Aber wenn er wirklich Isaak haßt, so kann er sicher sein, daß Gott es nicht von ihm verlangt; denn Cain und Abraham sind nicht identisch. Isaak muß er lieben von ganzer Seele. Indem Gott ihn fordert, muß er ihn wo möglich in noch höherem Maße lieben, erst dann kann er ihn opfern. Denn diese Liebe zu Isaak ist es ja, welche durch ihren paradoxen Gegensatz mit seiner Liebe zu Gott seine That zu einem Opfer macht. Aber das ist die Noth und Angst im Paradox, daß er, menschlich geredet, sich schlechterdings nicht verständlich machen kann. Erst in dem Augenblick, da seine That in absolutem Widerspruch mit seinem Gefühle steht, erst da opfert er Isaak; aber die Realität seiner That ist das, wodurch er dem Allgemeinen angehört, und da ist und bleibt er ein Mörder.

Aus der Stelle bei Lucas ersieht man nach richtiger Erklärung ferner, daß das Allgemeine (als das Ethische) durch den Glauben



nicht einen irgendwie erhöhten Ausdruck erhält, so daß der Glaubensritter sich darin retten könnte. Wenn man z. B. die Kirche dieses Opfer von einem ihrer Mitglieder fordern ließe, so hätten wir nur einen tragischen Helden. Die Idee der Kirche ist nämlich qualitativ nicht verschieden von der des Staates, sobald der Einzelne durch eine einfache Vermittelung zur Mitgliedschaft an derselben gelangen kann. Sobald der Einzelne zum Paradox gekommen ist, kommt er nicht zur Idee der Kirche; er kommt nicht aus dem Paradox heraus, sondern muß in diesem entweder seine Seligkeit oder seine Verdammnis finden. Ein solcher kirchlicher Held drückt durch sein Thun das Allgemeine aus, und es wird niemand geben in der Kirche, seinen Vater und seine Mutter nicht ausgenommen, der ihn nicht verstände. Ein Ritter des Glaubens ist er dagegen nicht, er giebt auch eine andre Antwort als Abraham, er sagt nicht, daß die Forderung für ihn eine Prüfung oder eine Versuchung sei.

Man enthält sich im allgemeinen, Stellen wie die bei Lucas anzuführen. Man fürchtet, die Menschen zu entfesseln, man fürchtet, daß das Schlimmste geschehe, wenn der Einzelne erst Gefallen daran findet, sich als Einzelnen zu gerieren. Ferner glaubt man, daß es nichts Leichteres giebt denn als Einzelner zu existieren; daher soll man eben die Leute zwingen, das Allgemeine zu werden. Ich kann weder jene Furcht, noch diese Meinung teilen, und zwar beides aus gleichem Grunde. Wer gelernt hat, daß es nichts Entsetzlicheres giebt denn als der Einzelne zu existieren, der wird sich nicht fürchten, zu sagen, daß dies das Größte sei, aber er wird es auch so sagen, daß sein Wort, anstatt ein Fallstrick für einen Verirrten zu werden, diesem vielmehr in das Allgemeine verhilft, wenn sein Wort dem Großen auch ein wenig Platz macht. Wer nicht solche Stellen nennen darf, der darf auch Abraham nicht nennen, und zu meinen, daß es recht bequem sei als der Einzelne zu existieren, enthält eine sehr bedenkliche indirekte Konzession in Hinsicht auf sich selbst; denn derjenige, welcher wirklich Achtung vor sich selbst hat und Sorge trägt um das Heil seiner Seele, ist überzeugt, daß einer, der unter seiner eignen Aufsicht allein in der ganzen Welt lebt, strenger und eingezogener lebt als eine Nonne in ihrer Zelle. Daß es solche geben kann, welche des Zwanges bedürfen, solche, welche, auf freien Fuß gesetzt, wie unbändige Tiere sich in selbstlicher Lust tummeln würden, ist schon wahr; aber daß man



nicht zu denen gehört, soll man eben dadurch zeigen, daß man mit Angst und Bittern zu reden weiß — und reden soll man aus Ehrerbietung gegen das Große, damit es nicht vergessen werde aus Furcht vor dem Schaden, der schon ausbleiben wird, wenn so geredet wird, daß man weiß: das ist das Große, weiß von dessen Schrecknissen; und ohne dies weiß man auch nichts von dessen Größe.

Wir wollen also die Not und Angst, die in dem Paradox des Glaubens liegt, etwas näher erwägen. Der tragische Held resigniert in Bezug auf sich selbst, um das Allgemeine auszudrücken, der Ritter des Glaubens in Bezug auf das Allgemeine, um der Einzelne zu werden. Wie gesagt, es hängt alles davon ab, wie man gestellt ist. Der, welcher glaubt, es sei recht bequem, der Einzelne zu sein, der kann sich stets darauf verlassen, daß er nicht ein Ritter des Glaubens ist. Denn lose Vögel und landstreichende Genies, das sind nicht die Männer des Glaubens. — Des Glaubens Ritter weiß im Gegenteil, daß es herrlich ist, dem Allgemeinen anzugehören. Er weiß, daß es schön und wohlthuend ist, der Einzelne zu sein, der sich selbst in das Allgemeine übersetzt, der, welcher so zu sagen selbst eine saubere, zierliche und soweit möglich fehlerfreie Ausgabe von sich selbst besorgt, leserlich für alle; er weiß, daß es erquickend ist, sich selbst verständlich zu werden in dem Allgemeinen, und zwar so, daß er dieses versteht, und daß jeder Einzelne, der ihn versteht, in ihm wieder das Allgemeine versteht, und beide sich freuen über die Beruhigung, die das Allgemeine gewährt. Er weiß, daß es schön ist, als ein solcher Einzelner geboren zu werden, der in dem Allgemeinen seine Heimat hat, seine freundliche Bleibestätte, welche ihn sofort mit offenen Armen aufnimmt, wenn er in ihr bleiben will. — Aber er weiß zugleich, daß über dem Allgemeinen sich ein einsamer Pfad windet, eng und steil; er weiß, wie entsetzlich es ist, einsam aus dem Allgemeinen heraus geboren zu werden, zu gehen, ohne einem einzigen Wanderer zu begegnen. Er weiß sehr wohl, wo er ist und in welchem Verhältnis er zu den Menschen steht. Menschlich geredet ist er von Sinnen und kann sich niemand verständlich machen. Und doch ist „von Sinnen sein“ der mildeste Ausdruck. Will man ihn nicht als solchen betrachten, so ist er ein Heuchler und je höher er den Pfad hinansteigt, ein um so schrecklicherer Heuchler.



Der Ritter des Glaubens weiß, daß es begeisternd ist, sich selbst aufzugeben für das Allgemeine, daß Mut dazu gehört, aber auch daß eine Beruhigung darin liegt, eben weil es für das Allgemeine geschieht. Er weiß, daß es herrlich ist, von jedem edlen Menschen verstanden zu werden, und zwar so, daß dieser durch den Verkehr an Adel gewinnt. Dies weiß er und er fühlt sich gleichsam gebunden; er wünscht, daß dies die Aufgabe sein möchte, welche ihm gestellt ist. So konnte Abraham wohl hie und da wünschen, daß seine Aufgabe darin bestehen möchte, Isaak zu lieben, wie es für einen Vater sich schickt und ziemt, allen verständlich, unvergeßlich für immer; er konnte wünschen, daß es seine Aufgabe wäre, Isaak für das Allgemeine zu opfern, um Väter zu rühmlicher That zu begeistern — und er entsetzte sich schier bei dem Gedanken, daß solche Wünsche für ihn nur Ansechtungen wären und als solche behandelt werden müßten; denn er weiß, daß es ein einsamer Weg ist, welchen er betritt, und daß er nichts für das Allgemeine ausrichtet, sondern nur selbst versucht und geprüft wird. Oder was richtete Abraham aus für das Allgemeine? Ich möchte menschlich davon reden, recht menschlich! Er gebraucht siebenzig Jahre, um den Sohn seines Alters zu bekommen. Was andre früh bekommen, woran sie lange ihre Freude haben: das erlangt er erst nach siebenzig Jahren und warum? weil er geprüft und versucht wird. Ist das nicht Wahnsinn! Doch Abraham glaubte, und nur Sara schwankte und bewog ihn, Hagar zum Nebenweib zu nehmen; aber dafür mußte er sie fortjagen. Isaak wird ihm geschenkt — da soll er wieder geprüft werden. Er wußte, daß es herrlich sei, das Allgemeine auszudrücken, herrlich, mit Isaak zu leben. Aber das ist nicht die Aufgabe. Er wußte, es sei königlich, einen solchen Sohn für das Allgemeine zu opfern. Einer solchen That würde er sich selbst stets mit höchster Befriedigung erinnern haben; die Nachkommen würden seine rühmliche That nie vergessen haben. Aber das ist nicht die Aufgabe — er wird geprüft. Jener römische Feldherr, welcher berühmt ist durch seinen Zunamen Cunctator, hielt den Feind auf durch sein Zaudern — was ist nicht Abraham für ein Zauderer im Vergleich mit ihm: — aber er rettet nicht den Staat. Das ist der Inhalt von hundertunddreißig Jahren. Wer kann's aushalten? Mußten nicht seine Zeitgenossen, wenn von solchen die Rede sein könnte, sagen: „Das ist doch ewiges Zaudern



mit Abraham: endlich bekam er einen Sohn — es währte schon lange genug — jetzt will er ihn opfern — ist er nicht verrückt? Und wenn er noch erklären könnte, warum er's will! — aber immer heißt es nur: es ist eine Prüfung."

Mehr konnte Abraham auch nicht erklären; denn sein Leben ist wie ein Buch, welches mit göttlichem Beschlag belegt ist und nicht *publici juris* wird.

Das ist das Furchtbare. Wer das nicht sieht, der kann stets sicher sein, daß er nicht zu den Rittern des Glaubens gehört. Wer aber dies sieht, der soll nicht leugnen wollen, daß selbst der am meisten versuchte tragische Held wie im Tanze einhergeht im Vergleich mit dem Ritter des Glaubens, der nur langsam und kriechend vorwärts kommt. Und wenn er das eingesehen und sich überzeugt hat, daß er nicht den Mut besitzt, es zu verstehen, da wird er wohl die wunderbare Herrlichkeit ahnen, die jener Ritter damit erlangt, daß er Gottes Vertrauter, der Freund des Herrn wird, oder daß er — um recht menschlich zu reden — Du zum lieben Gott sagt, während selbst der tragische Held ihn in der dritten Person anredet. —

Der tragische Held ist bald fertig und hat bald ausgestritten, er vollzieht die unendliche Bewegung und ist nun beruhigt in der Allgemeinheit. Dem Ritter des Glaubens kommt kein Schlaf in die Augen; denn er wird beständig geprüft, und in jedem Augenblick existiert für ihn eine Möglichkeit, reuig in das Allgemeine zurückzukehren, und diese Möglichkeit kann eben so gut eine Anfechtung als Wahrheit sein. Aufklärung darüber kann er sich bei keinem Menschen holen, denn damit steht er außerhalb des Paradoxes. —

Den Ritter des Glaubens treibt nun zunächst und vornehmlich die Leidenschaft dazu, in einen einzigen Moment die ganze Fülle des Ethischen, welches er durchbricht, zu konzentrieren, damit er sich selbst die Gewißheit liefern kann, daß er Isaak wirklich von ganzer Seele liebt \*).

---

\*) Den Unterschied zwischen der Kollision, wie sie für den tragischen Helden und für den Ritter des Glaubens besteht, will ich noch einmal be-



Kann er dies nicht, so ist er in Anfechtung. Sodann trachtet er in seiner Leidenschaft, diese Gewißheit in ihrem ganzen Umfange jeden Augenblick bereit zu haben, sie in einem Nu vollständig ausdrücken zu können, und zwar so, daß sie ebenso vollgültig ist als im ersten Augenblick. Kann er dies nicht, so kommt er nicht von der Stelle; denn er muß dann beständig von vorn anfangen. Der tragische Held konzentriert auch das Ethische, über das er teleologisch hinausging, in einen Moment, aber er hat in dieser Hinsicht einen Rückhalt an dem Allgemeinen. Der Ritter des Glaubens ist einzig und allein auf sich selbst angewiesen, und darin liegt das Entsetzliche.

Die meisten Menschen leben in einem ethischen Pflichtverhältnisse in dem Sinne, daß sie jeden Tag seine eigene Plage haben lassen; aber sie erheben sich dann auch niemals zu jener leidenschaftlichen Konzentration, zu jenem energischen Bewußtsein. Um dahin zu gelangen, kann gewissermaßen das Allgemeine dem tragischen Ritter behülflich sein, der Glaubensritter dagegen steht einsam ohne Hülfe da. Der tragische Held handelt und findet Ruhe in dem Allgemeinen, der Ritter des Glaubens wird beständig in Spannung erhalten. Agamemnon giebt Iphigenia auf und hat

---

leuchten. Indem der tragische Held die ethische Verpflichtung in einen Wunsch verwandelt, vergewissert er sich darüber, daß dieselbe nach ihrer Totalität in ihm liegt. Agamemnon kann z. B. sagen: „Daß ich meine Vaterpflicht nicht kränke, dafür dient mir der Umstand als Beweis, daß mein einziger Wunsch auf das gerichtet ist, was zugleich die Pflicht von mir fordert“. Wir haben hier also Wunsch und Pflicht in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Das Glückliche im Leben ist dieses, daß sie zusammenfallen, daß mein Wunsch meine Pflicht ist und umgekehrt; und den meisten Menschen wird eben als Lebensaufgabe gestellt, bei ihrer Pflicht zu bleiben und sie durch ihre Begeisterung in ihren Wunsch zu verwandeln. Der tragische Held giebt seinen Wunsch auf, um seine Pflicht zu erfüllen. Für den Ritter des Glaubens sind Wunsch und Pflicht ebenfalls identisch; aber es wird gefordert, daß er beide aufgebe. Wenn er nun dadurch resignieren will, daß er seinen Wunsch aufgibt, so findet er keine Ruhe; denn das ist ja seine Pflicht. Will er in seiner Pflicht und in seinem Wunsche verharren, so wird er nicht der Ritter des Glaubens; denn die absolute Pflicht forderte eben, daß er sie aufgeben sollte. Dem tragischen Helden wurde ein höherer Grad der Pflicht auferlegt, aber keine absolute Pflicht.



dadurch Ruhe gefunden in dem Allgemeinen, dann schreitet er dazu, sie zu opfern. Hat Agamemnon die Bewegung nicht gemacht, ist in dem entscheidenden Augenblick seine Seele, anstatt in leidenschaftliche Konzentration, in gewöhnliches Gefasel versunken verloren gewesen, etwa darüber, daß er noch mehrere Töchter habe, und daß vielleicht noch das Außerordentliche geschehen könne — so ist er natürlich kein Held, sondern reif für's Irrenhaus. Die Konzentration des Helden findet sich auch in Abraham, wenn sie in ihm auch weit schwieriger zu vollziehen war, da er gar keinen Rückhalt hat in dem Allgemeinen; aber er macht noch eine Bewegung, durch die er seine Seele zurück auf das Wunder richtet. Hat Abraham das nicht gethan, so ist er nur ein Agamemnon, wenn anders man überhaupt erklären kann, wie es sich verantworten läßt, Isaak opfern zu wollen, ohne daß man dadurch das Allgemeine fördert.

Ob der Einzelne nun wirklich in einer Anfechtung liegt, oder ob er ein Ritter des Glaubens ist, das kann nur der Einzelne selbst ausmachen. Indessen ließen sich wohl aus dem Paradox einige Kennzeichen konstruieren, welche auch einer verstehen kann, der sich nicht in demselben befindet. Der wahre Glaubens-Ritter ist immer die absolute Isolation, der unechte ist gesellig. Besteres ist ein Versuch, von dem engen Pfade des Paradoxes abzubiegen und auf billige Weise ein tragischer Held zu werden. Der tragische Held repräsentiert das Allgemeine und opfert sich diesem. Statt dessen hat der gesellige Meister Tackel ein Privattheater, einige gute Freunde und Kameraden, welche das Allgemeine ungefähr eben so gut repräsentieren, wie die „Stockmännchen in der Golddose“ die Gerechtigkeit repräsentieren.

Der Ritter des Glaubens hingegen ist das Paradox, er ist der Einzelne, absolut nur der Einzelne, ohne alle Konnexionen und Weitläufigkeiten. Das ist das Entsetzliche, welches der gesellige Schwächling nicht vertragen kann. Anstatt nämlich daraus zu lernen, daß er nicht im stande ist, das Große auszuführen, und dies frei zu gestehen, — was ich natürlich nur billigen kann, da ich es gerade so mache, — meint der Stümper, daß er es wird ausführen können, wenn er sich mit einigen andern Stümpfern verbindet. Aber das geht durchaus nicht; in der Welt des Geistes gilt kein Mogeln. Ein Duzend Geselligkeitsjäger stolzie-



ren Arm in Arm einher, ohne auch nur dem Namen nach jene einsamen Anfechtungen zu kennen, welche den Glaubensritter erwarten, und welche er nicht fliehen darf, eben weil es noch schrecklicher sein würde, wenn er sich vermessen vordrängte. Die Herren übertäuben sich gegenseitig durch Lärm und Spektakel, wehren die Angst ab durch ihr Geschrei, und eine solche johlende Bande meint den Himmel zu stürmen, meint denselben Weg zu wandeln, wie der Ritter des Glaubens, der in der Einsamkeit des Universums niemals eine menschliche Stimme hört, sondern einsam und allein mit seiner furchtbaren Verantwortung durch's Leben geht.

Der Ritter des Glaubens ist allein auf sich selbst angewiesen; es schmerzt ihn, daß er sich andern nicht verständlich machen kann; aber ihn reizt nicht die eitle Lust, andere führen zu wollen. Der Schmerz giebt ihm Gewißheit; die eitle Lust kennt er nicht, dazu ist seine Seele zu ernst gestimmt.

Der unechte Ritter verrät sich leicht durch diese Meisterschaft, die er in einem Augenblick erworben hat. Er faßt gar nicht, wovon die Rede ist, daß nämlich ein anderer Einzelner wenn er denselben Weg gehen soll, auf ganz gleiche Weise der Einzelne werden muß und nicht der Führung eines andern bedarf, am wenigsten eines Menschen, der sich aufdrängen will.

Hier biegt man wieder ab. Man kann das Martyrium des Nichtverstandenwerdens nicht aushalten und statt dessen wählt man recht bequem die irdische Bewunderung der Meisterschaft. Der wahre Glaubensritter ist stets Zeuge, niemals Lehrer, und darin liegt das tief Humane, um das es etwas mehr ist als um jene lumpige Teilnahme an anderer Leute Wohl und Weh, die man unter dem Namen der Sympathie so sehr rühmt und die doch nichts anderes ist als Eitelkeit. Der, welcher nur Zeuge sein will, legt dadurch das Geständnis ab, daß kein Mensch, auch nicht der geringste, der Teilnahme eines andern Menschen bedarf, durch die er nur erniedrigt wird, damit der andre steigen kann. Aber da er selber das, was er gewann, nicht um billigen Preis gewann, so verkauft er es auch nicht um billigen Preis; er hat zu viel Selbstgefühl, als daß er die Bewunderung der Menschen hinnehmen und ihnen als Ersatz seine stille Verachtung zahlen sollte; er weiß, daß das wahrhaft Große allen gleich zugänglich ist.



Entweder giebt es also eine absolute Pflicht gegen Gott, und giebt es eine solche, so ist sie das beschriebene Paradox, daß der Einzelne als Einzelner über das Allgemeine hinausgeht und als der Einzelne in einem absoluten Verhältniß zu dem Absoluten steht; oder es hat nie Glauben gegeben, eben weil es ihn immer gegeben hat; oder auch es ist Abraham verloren, oder auch man muß die Stelle Lukas XIV erklären wie jener geistreiche Exeget, und ebenso alle entsprechenden Stellen und ähnliche.

---



### Problema III.

War es ethisch zu verantworten, daß Abraham sein Vorhaben verschwieg vor Sara, vor Elieser, vor Isaak?

Das Ethische ist als solches das Allgemeine, als das Allgemeine ist es wieder das Offenbare. Der Einzelne ist als unmittelbar sinnlich und seelisch bestimmt der Verborgene. Seine ethische Aufgabe besteht also darin, sich aus seiner Verborgenheit zu entwickeln und im Allgemeinen offenbar zu werden. So oft er demnach in dem Verborgenen verbleiben will, sündigt er und liegt in Anfechtung, woraus er sich nur dadurch befreien kann, daß er sich offenbart.

Hier stehen wir wieder an demselben Punkt. Gibt es nicht eine Verborgenheit, welche ihren Grund darin hat, daß der Einzelne als der Einzelne über dem Allgemeinen steht, so läßt Abrahams Verhalten sich nicht verantworten; denn er übersah die ethischen Zwischeninstanzen. Gibt es hingegen eine solche Verborgenheit, so stehen wir vor dem Paradox, welches sich nicht vermitteln läßt, da es eben darauf beruht, daß der Einzelne als der Einzelne höher steht als das Allgemeine; aber das Allgemeine ist eben die Mediation. Die Hegelsche Philosophie nimmt keine berechtigte Verborgenheit an, keine berechtigte Inkommensurabilität. Sie handelt also in Konsequenz mit sich selbst, wenn sie Offenbarung fordert, aber sie ist nicht im reinen mit sich selbst, wenn sie Abraham als den Vater des „Glaubens“ ansehen und von „Glauben“ reden will. Der Glaube ist nämlich nicht das erste Unmittelbare, sondern ein späteres. Das erste Unmittelbare ist das Aesthetische, und hier mag die Hegelsche Philosophie wohl recht haben. Aber der Glaube ist nicht das Aesthetische, oder auch hat der Glaube nie existiert, weil er immer existiert hat.



Es wird das Beste sein, die ganze Sache hier rein ästhetisch zu betrachten und zu dem Zwecke eine ästhetische Erwägung einzugehen, in die ich den freundlichen Leser bitten möchte, sich momentan ganz zu versenken, wofür ich, um das Meinige beizutragen, meine Darstellung modifizieren und den Gegenständen anpassen werde.

Die Kategorie, welche ich etwas näher betrachten will, heißt: Das Interessante, eine Kategorie, welche besonders in unsrer Zeit, eben weil diese lebt in *discrimine rerum*, große Bedeutung erlangt hat; denn sie ist recht eigentlich die Kategorie des Wendepunktes. Man sollte deshalb nicht, wie es jetzt gebräuchlich ist, nachdem man selber diese Kategorie *pro virili* geliebt hat, dieselbe verhöhnen, weil sie einem über den Kopf gewachsen ist; aber man sollte auch nicht mit allzu großer Eier nach ihr haschen; denn interessant zu werden oder ein Leben zu führen, das interessant ist, ist wahrlich keine Aufgabe für den Kunstfleiß, sondern ein verhängnisvolles, folgenschweres Privilegium, welches wie jedes Privilegium in der Welt des Geistes, nur in tiefem Schmerze erkaufte wird. So war z. B. Sokrates der interessanteste Mensch, der gelebt hat, sein Leben das interessanteste, welches je geführt worden ist, aber diese Existenz war ihm von der Gottheit zugewiesen worden, und soweit er sie selbst erwerben mußte, ist Mühe und Schmerz ihm auch nicht unbekannt geblieben. Eine solche Existenz zu belächeln, ziemt sich für keinen, der ernsthafter über das Leben nachdenkt; und doch kann man in unsrer Zeit nicht selten Beispiele solchen Strebens sehen. —

Das Interessante ist übrigens eine Grenzkategorie, ein *Confinium* zwischen dem Aesthetischen und Ethischen. Insofern muß unsre Untersuchung beständig das Gebiet der Ethik streifen, während sie, um Bedeutung zu gewinnen, mit ästhetischer Innerlichkeit und Concupiscenz das Problem erfassen muß. Auf Derartiges läßt sich in unsrer Zeit die Ethik seltener ein. Der Grund soll darin liegen, daß man für diesen Punkt keinen Platz im System findet. So könnte man es ja in Monographien thun — und überdies, wenn man sich nicht weitläufig darüber verbreiten will, kann man es ja kurz abmachen, und doch dasselbe erreichen, falls man nämlich das Prädikat in seiner Macht hat; denn ein oder zwei Prädikate können eine ganze Welt verraten. Sollte im System auch kein Platz sein für solche kurzen Worte — — — — ?



Aristoteles sagt in seiner unsterblichen Poetik: *δύο μὲν οὖν τοῦ μύθου μέρη περὶ ταῦτ' ἐστὶ, περιπέτεια καὶ ἀναγνώρισις* (cfr. cap. 11). Natürlich beschäftigt mich hier nur das zweite Moment: *ἀναγνώρισις*, das Wiedererkennen. Ueberall, wo die Rede sein kann von einem Wiedererkennen, da ist eo ipso die Rede von einem vorhergehenden Verborgensein. Wie demnach das Wiedererkennen in dem dramatischen Leben das Lösende, das Lockernde ist, so ist das Verborgensein das Spannende. Was Aristoteles in dem vorhergehenden Abschnitt desselben Kapitels entwickelt in Bezug auf den verschiedenen Wert der Tragödie je nach dem Maße, wie *περιπέτεια* und *ἀναγνώρισις* karambolieren, so wie über das einfache und das doppelte Wiedererkennen: darauf kann ich hier nicht eingehen, wie sehr es auch durch seine Innerlichkeit und sein stilles In-sich-selbst-versunken-sein besonders denjenigen zu einer Erörterung einladet, der lange genug gequält wurde mit der oberflächlichen Allwissenheit trockener Büchergelehrten.

Eine allgemeinere Bemerkung mag hier ihren Platz finden. In der griechischen Tragödie ist das Verborgensein (und als eine Folge davon das Wiedererkennen) ein epischer Rest, dem ein Fatum zu Grunde liegt, in welchem die dramatische Handlung verschwindet, aus welchem sie ihren dunklen rätselhaften Ursprung herleitet. Daher kommt es, daß die Wirkung, welche eine griechische Tragödie hervorbringt, Ähnlichkeit mit dem Eindruck einer Marmorstatue hat, der die Macht des Auges fehlt. Die griechische Tragödie ist blind. Daher gehört eine gewisse Abstraktion dazu, sie recht auf sich einwirken zu lassen. Ein Sohn mordet seinen Vater, aber erst nachher erfährt er, daß es sein Vater war. Eine Schwester will ihren Bruder opfern, aber in dem entscheidenden Augenblick erhält sie Kunde davon. Für das Tragische in diesem Sinne hat unsre reflektierende Zeit weniger Verständnis. Das neuere Drama hat das Schicksal aufgegeben, hat sich dramatisch emanzipiert, ist sehend, schaut in sich selbst hinein, nimmt das Schicksal in sein dramatisches Bewußtsein auf. Das Verborgensein und das Offenbarwerden sind daher des Helden freie That, für die er verantwortlich ist.

Auch in dem neueren Drama hat das Wiedererkennen und das Verborgensein seinen Platz als ein wesentliches Element. Einschlägige Beispiele anzuführen, würde zu weitläufig sein. Ich bin



so höflich, anzunehmen, daß in unsrer Zeit, welche so ästhetisch und wollüstig ist, so potent und feurig, daß sie eben so leicht empfängt als das Rebhuhn, dem nach Aristoteles Ausspruch es genügt, die Stimme oder den Flug des Männchens über seinem Kopfe zu hören — ich sage, ich bin so höflich, anzunehmen, daß jeder, sobald er nur das Wort „Verborgensein“ hört, leicht ein halb Stieg Romane und Komödien aus dem Ärmel schütteln kann. Ich kann mich daher kurz fassen und sofort eine allgemeinere Bemerkung bloß andeuten. Wenn einer, der Versteck spielt, und dadurch die dramatische Gährung in's Stück bringt, irgend einen Konsens verbirgt, so haben wir eine Komödie; stellt er sich dagegen in ein Verhältnis zur Idee, so kann er annähernd den Rang eines tragischen Helden bekleiden. Hier nur ein Beispiel für das Komische. Ein Herr schminkt sich und steigt einher in Perücke. Selbiger Herr möchte sein Glück machen bei dem schönen Geschlecht; mit Hülfe von Schminke und Perücke ist er des Sieges völlig gewiß; jene Waffen machen ihn absolut unwiderstehlich. Er bethört ein Backfischchen und steht auf der Zinne des Glücks. — — — Jetzt kommt der große Augenblick: wenn er es zugestehen kann, verliert er dadurch nicht seine ganze bethörende Macht, wenn er sich als ein schlichtes, einfaches, ja sogar fahlköpfiges Menschenkind zeigt, verliert er dadurch nicht wieder die Geliebte? — Das Verborgensein ist seine freie Handlung, für welche ihn auch die Aesthetik verantwortlich macht. Diese Wissenschaft liebt nicht fahlköpfige Heuchler, sie giebt ihn dem Gelächter Preis. Dies mag genügen, um bloß anzudeuten, was ich meine; das Komische kann nicht Gegenstand für das Interesse unsrer Untersuchung sein.

Der Weg, den ich zu gehen habe, ist der, das Verborgensein dialektisch durchzuführen durch die Aesthetik und Ethik; denn es handelt sich darum, daß die ästhetische Verborgenheit und das Paradox sich in ihrer absoluten Verschiedenheit zeigen.

Ein paar Beispiele. Ein Mädchen ist heimlich verliebt, ohne daß jedoch von einer Seite die definitive Liebeserklärung erfolgt ist. Die Eltern zwingen sie, einen andern zu heiraten (überdies mag eine Pietäts-Rücksicht sie bestimmen), sie gehorcht den Eltern, sie verbirgt ihre Liebe, „um den andern nicht unglücklich zu machen, und nie soll jemand erfahren, was sie leidet“. — Ein Jüngling kann durch ein einziges Wort die Geliebte gewinnen, welche Gegen-



stand seiner heißen Sehnsucht, seiner unruhigen Träume ist. Dieses kleine Wörtchen würde indes eine ganze Familie kompromittieren; ja vielleicht (wer weiß?) ruinieren; er faßt den hochherzigen Entschluß, in seinem Versteck zu bleiben. „Das Mädchen soll es niemals erfahren, damit es vielleicht glücklich werden kann durch die Hand eines andern“. Schade, daß dies Menschenpaar, die alle zwei vor den respektiven Geliebten verborgen sind, auch vor einander verborgen sind; hier ließe sich sonst eine merkwürdige höhere Einheit zuwege bringen. —

Ihre Verborgenheit ist eine freie That, für die sie auch der Aesthetik verantwortlich sind. Die Aesthetik ist indessen eine höfliche und zartfühlende Wissenschaft, welche mehr Auswege kennt, als je ein Leihaus-Verwalter. Was macht sie also? Sie macht den Liebenden alles möglich. Mit Hülfe eines Zufalls bekommen die respektiven Hälften in der projektierten Ehe einen Wink von dem hochherzigen Entschluß des andern Theiles; es kommt zur Erklärung, sie kriegen sich und werden zugleich in die Rangklasse wirklicher Helden erhoben; denn obgleich sie nicht einmal Zeit bekommen haben, auf ihren heroischen Entschluß zu schlafen, so sieht die Aesthetik es doch so an, als ob sie jahrelange Kämpfe für ihren Vorfaß mutig durchgemacht haben. Die Aesthetik kümmert sich nämlich nicht viel um die Zeit, weder im Scherz noch im Ernst, ihr geht sie stets gleich schnell.

Aber die Ethik kennt weder jenen Zufall noch jenes Bartsgefühl, noch hat sie einen so „schnellen“ Begriff von der Zeit. Dadurch bekommt die Sache ein andres Aussehen. Mit der Ethik läßt sich nicht gut disputieren, denn sie hat reine Kategorien. Sie beruft sich nicht auf die Erfahrung, welche denn auch von allen lächerlichen Dingen so ziemlich das lächerlichste ist, und weit entfernt, einen Mann klug zu machen, macht sie ihn eher toll, wenn er nichts Höheres kennt als sie. Die Ethik kennt keinen Zufall, also kommt es nicht zu einer Erklärung; sie scherzt nicht mit Würden, sie legt eine ungeheure Verantwortung auf die Schultern der schwächtigen Helden; sie verdammt es als Vermessenheit, durch sein Thun die Vorsehung spielen zu wollen; aber sie verdammt es auch, es durch Leiden zu wollen. Sie gebietet, an die Wirklichkeit zu glauben und Mut zu haben, mit allen Drangsalen der Wirklichkeit zu kämpfen anstatt mit jenen fast- und kraftlosen Leiden, welche



man auf eigne Verantwortung übernommen hat; sie warnt dagegen, des Verstandes schlaun Berechnungen zu glauben, welche treuloſer ſind als die Orakel im Altertum. Sie warnt vor aller Hochherzigkeit zur Unzeit; die Wirklichkeit mag eingreifen, dann iſt es Zeit, Mut zu beweifen, aber da bietet die Ethik ſelbſt allen möglichen Beifand.

War es indessen etwas Tieferes, was ſich in dieſen beiden regte; war der Ernſt da, die Aufgabe ins Auge zu faſſen, der Ernſt, Hand ans Werk zu legen: ſo wird ſchon etwas aus ihnen werden, aber die Ethik kann ihnen nicht helfen, ſie iſt beleidigt; denn ſie haben ein Geheimniß vor ihr, ein Geheimniß, welches ſie auf eigne Verantwortung bekommen haben.

Die Aeſthetik forderte alſo das Verbergen und belohnte es, die Ethik forderte das Offenbaren und beſtrafte das Verbergen.

Biſweilen fordert jedoch die Aeſthetik ſelbſt das Offenbaren. Wenn der Held, in der äſthetiſchen Illuſion befangen, durch ſein Schweigen einen andern Menſchen zu retten meint, da fordert ſie Schweigen und belohnt dieſes. Wenn dagegen der Held durch ſein Handeln ſtörend in das Leben eines andern eingreift, da fordert ſie das Offenbaren.

Wir ſtehen hier bei dem tragischen Helden. Ich will einen Augenblick Euripides' Iphigenia in Aulis betrachten. Agamemnon ſoll Iphigenia opfern. Die Aeſthetik fordert nun inſofern Schweigen von Agamemnon, als es eines Helden unwürdig ſein würde, Troſt bei irgend einem andern Menſchen zu ſuchen, wie er es auch aus Mitleid mit den Frauen ſo lange als möglich vor ihnen verbergen muß. Auf der andern Seite muß der Held, eben um ein Held zu ſein, auch in die furchtbare Anſechtung geraten, welche die Thränen einer Klytämneſtra und Iphigenia ihm bereiten werden. Was thut die Aeſthetik? Sie hat einen Ausweg, ſie hat einen alten Diener in Bereitschaft, welcher Klytämneſtra alles offenbart. Jetzt iſt alles in Ordnung.

Die Ethik hingegen hat keinen Zufall und keinen alten Diener bei der Hand. Die äſthetiſche Idee widerſpricht ſich ſelbſt, ſobald ſie in der Wirklichkeit ausgeführt werden ſoll. Die Ethik fordert daher Offenbarung. Der tragische Held zeigt eben ſeinen ethiſchen Mut darin, daß er, nicht befangen in irgend einer äſthetiſchen



Illusion, selbst derjenige ist, welcher Iphigenia ihr Schicksal verkündigt. Thut er dies, so ist er als tragischer Held der Ethik geliebter Sohn, an dem sie Wohlgefallen hat. Schweigt er, so kann dies einmal deshalb geschehen, weil er dadurch andern ihr Schicksal zu erleichtern glaubt; aber es kann auch deshalb geschehen, weil er es sich selbst dadurch erleichtert. Doch von letzterer Absicht weiß er sich frei. Schweigt er, so übernimmt er als der Einzelne eine Verantwortung, insoweit er ein Argument übersieht, welches von außen kommen kann. Das kann er als tragischer Held nicht; denn eben deshalb liebt ihn die Ethik, weil er beständig das Allgemeine ausdrückt. Seine Heldenthat fordert Mut; aber zu diesem Mut gehört auch dies, daß er sich keiner Argumentation entzieht.

Nun ist gewiß, daß Thränen ein gewaltiges argumentum ad hominem sind: es gab wohl Leute, welche nichts rührte, aber Thränen bewegten sie doch. Im Stück darf Iphigenia weinen, in der Wirklichkeit müssen ihr, wie Jephthas Tochter, zwei Monate gestattet werden, nicht in der Einsamkeit, sondern zu den Füßen ihres Vaters zu weinen, und alle ihre Kunst aufzuwenden, „die nur in Thränen besteht“, und sich selbst statt eines Delzweiges um seine Knie zu winden (cfr. v. 1224).

Die Aesthetik forderte das Offenbaren, aber half sich mit einem Zufall; die Ethik forderte das Offenbaren und fand in dem tragischen Helden ihre Befriedigung.

Trotz der Strenge, mit welcher die Ethik Offenbarung fordert, läßt sich doch nicht leugnen, daß Verheimlichen und Schweigen das Große aus dem Menschen machen, eben weil sie die Bestimmungen der Innerlichkeit sind. Als Amor die Psyche verläßt, sagt er zu ihr: „Das Kind, welches von dir geboren wird, soll ein Götterkind sein, wenn du schweigst, aber ein Mensch, wenn du das Geheimnis verrätst“. Der tragische Held, der Liebling der Ethik, ist der reine Mensch, ihn kann ich auch verstehen, und all sein Vornehmen liegt auch auf dem Gebiete des Offenbaren. Gehe ich weiter, so stoße ich beständig auf das Paradox, auf das göttliche und auf das dämonische; denn Schweigen sind beide. Schweigen ist die Hinterlist des Dämons, und je mehr geschwiegen wird, desto schrecklicher wird der Dämon, aber Schweigen ist auch der Gottheit Zeugnis in dem Einzelnen.



Bevor ich jedoch übergehe zu der Erzählung von Abraham, will ich einige poetische Individualitäten heranziehen. Durch die Macht der Dialektik halte ich sie auf der Spitze, und indem ich die Geißel der Verzweiflung über ihnen schwingen, werde ich sie schon daran hindern, stille zu stehen, um in ihrer Angst wo möglich das eine oder andre zu entdecken \*).

Aristoteles erzählt in seiner Politik eine Geschichte von politischen Unruhen in Delphi, welche ihren Grund in einer Eheangelegenheit hatten. Der Bräutigam, dem die Augurn prophezeien, daß diese Ehe ihm die Quelle eines Unglücks werde, ändert plötzlich seinen Entschluß in dem entscheidenden Augenblick, als er kommt, die Braut heimzuholen — er will nicht Hochzeit feiern. Mehr bedarf ich nicht \*\*). In Delphi hat sich dieses Ereignis schwerlich ohne

---

\*) Diese Bewegungen und Stellungen könnten schon noch Gegenstand ästhetischer Behandlung werden; wie weit hingegen der Glaube und das ganze Glaubensleben dies werden können, lasse ich hier unentschieden. Nur will ich, weil es mir immer eine Freude ist, dem zu danken, dem ich etwas schuldig bin, Lessing danken für die einzelnen Winke über ein christliches Drama, welche sich in seiner hamburgischen Dramaturgie finden. Er hat indessen den Blick auf die rein göttliche Seite dieses Lebens gerichtet (den vollendeten Sieg), darum hat er die Ausführung bezweifelt. Vielleicht würde er anders geurteilt haben, wenn er mehr aufmerksam auf die rein menschliche Seite gewesen wäre. (*Theologia viatorum*). Das, was er sagt, ist unleugbar sehr kurz, teilweise ausweichend; aber da ich immer sehr froh bin, wenn ich bei Gelegenheit Lessing anführen kann, so thue ich es hiemit. Lessing war nicht nur einer der umfassendsten Köpfe, über die Deutschland je verfügte; er war nicht nur im Besitz einer ganz seltenen Promptheit des Wissens, was den Vorteil gewährt, daß man sich sicher auf ihn und seine Autopsie verlassen kann, ohne befürchten zu müssen, man werde durch lose Citate, welche nirgends hingehören, durch halbverstandene Phrasen, welche unzuverlässigen Compendien entnommen sind, hinteres Licht geführt, oder man werde irregeleitet durch ein dummes Ausposaunen von Neuigkeiten, welche die Alten viel besser aufgezeichnet haben — sondern er hatte zugleich eine höchst ungewöhnliche Gabe, das zu erklären, was er selbst verstanden hat. Dabei blieb er stehen; in unsrer Zeit „geht man weiter“ und erklärt mehr als was man selber verstanden hat.

\*\*) Die historische Katastrophe war nach Aristoteles folgende: Um sich zu rächen, weiß die Familie ein Tempelgefäß unter sein Hausgerät zu bringen, und er wird als Tempelräuber verurteilt. Doch das ist gleichgültig; denn es fragt sich nicht, ob die Familie sich schlau oder dumm bei dem Racheakt be-



Thränen abgewickelt; wenn ein Dichter es bearbeiten wollte, dürfte er wohl auf Teilnahme rechnen. Ist es nicht schrecklich, daß die Liebe, welche oft genug im Leben landflüchtig war, nun auch des himmlischen Beistandes beraubt ist? Wird das alte Wort, daß die Ehe im Himmel geschlossen wird, hier nicht zu schanden? Sonst sind es immer die Drangsale und Unbilden der Endlichkeit, welche als böse Geister die Liebenden trennen wollen, während die Liebe den Himmel auf ihrer Seite hat und mit ihm in heiliger Allianz vereint alle Feinde besiegt. Hier ist es der Himmel selbst, welcher trennt, was der Himmel selbst ja doch vereint hat. Wer hätte das auch geahnt? Am wenigsten wohl die junge Braut. Noch vor einem Augenblick saß sie in ihrem Gemach in all ihrer Schönheit; ihre Freundinnen hatten sie mit solcher peinlichen Sorgfalt geschmückt, daß alle Welt ihre Kunst bewundern mußte; sie selbst freuten sich nicht nur über die Braut, sondern beneideten auch ihr Glück und ihre Schönheit, ja freuten sich darüber, daß es ihnen unmöglich war, noch mehr neidisch zu werden, weil es der Braut unmöglich war, noch schöner zu sein. Sie saß einsam auf ihrem Zimmer, umflossen vom Zauber der Jugend und der Schönheit. Alles, was weibliche Kunst vermochte, war aufgewandt, um würdig die Würdige zu schmücken, aber es fehlte doch noch Eines, von dem sich die jungen Mädchen nicht hatten träumen lassen: ein Schleier, feiner, leichter und doch dichter verhüllend als der, mit dem die jungen Mädchen sie verhüllt hatten; ein Brautgewand, das kein junges Mädchen ihr anlegen oder anlegen helfen konnte, ja die Braut selber verstand nicht, es anzulegen. Eine unsichtbare, eine freundliche Macht, welche ihre Freude daran hat, eine Braut zu schmücken, hüllte sie in diesen Schleier, ohne daß sie es merkte — denn sie sah nur, wie der Bräutigam vorüberging, wie er dem Tempel zuschritt. Sie sah die Thür sich hinter ihm schließen; es zog eine noch größere Ruhe und Seligkeit ein in ihr Herz, denn sie wußte, daß er ihr nun mehr als je gehöre. — Die Thür des Tempels

---

nahm. Die Familie erhält nur ideale Bedeutung, so weit sie in die Dialektik des Helden hineingezogen wird. Uebrigens ist es verhängnisvoll genug, daß er, da er der Gefahr dadurch entrinnen will, daß er sich nicht verheiratet, gerade hineinstürzt, so wie, daß sein Leben in einer doppelten Weise in Berührung mit dem Göttlichen kommt; zuerst bei der Prophezeiung der Augurn, dann durch seine Verurteilung als Tempelräuber.



öffnete sich, er trat heraus; aber sie schlug in jungfräulicher Scham die Augen nieder. Sie sah daher nicht, daß sein Antlitz verwirrt war; aber er sah, daß der Himmel wohl neidisch sein konnte auf die Schönheit der Braut und auf sein Glück. Die Thür des Tempels öffnete sich, die jungen Mädchen sahen den Bräutigam hervortreten; aber sie sahen nicht, daß sein Antlitz verwirrt war, denn sie beeilten sich, die Braut zu holen. — — — Da trat sie hervor in ihrer ganzen jungfräulichen Schüchternheit, und doch wie eine Königin, inmitten der Schaar ihrer Mädchen, die wie ein Stab die Herrscherin umringten und sich vor ihr neigten, wie das junge Mädchen sich immer neigt vor einer Braut. So stand sie an der Spitze der schönen Schaar und wartete — es war nur ein Augenblick; denn der Tempel war dicht daneben — und der Bräutigam kam — aber er ging an ihrer Thür vorbei.

Doch ich breche hier ab; ich bin kein Dichter und gehe nur dialektisch zu Werke. Fürs erste ist zu bemerken, daß der Held gerade in dem entscheidenden Augenblick jene Kunde erhält, er ist also rein und braucht sich keine Vorwürfe zu machen, hat sich nicht leichtsinnig an die Geliebte gebunden.

Demnächst hat er einen göttlichen Ausspruch für sich, oder richtiger gegen sich; er läßt sich also nicht, wie alle jene zimperlichen Amorsjünger und -jüngerinnen von seinem eignen Kopfe leiten. Es ist ferner eine Selbstfolge, daß jener Ausspruch ihn ebenso unglücklich macht als die Braut, ja noch ein wenig mehr, da er doch die Veranlassung ist. Es ist nämlich wohl wahr, daß die Augurn nur ihm ein Unglück prophezeiten; aber es ist doch die Frage, ob dies Unglück nicht so beschaffen ist, daß es, indem es ihn trifft, zugleich ihr eheliches Glück trifft.

Was soll er thun?

1) Soll er schweigen und die Hochzeit feiern, indem er denkt: das Unglück kommt vielleicht nicht sogleich, auf jeden Fall habe ich der Liebe ihr Recht gegeben und mich nicht gefürchtet, mich selbst unglücklich zu machen; aber schweigen muß ich, denn sonst ist selbst der kurze Augenblick verloren. Das scheint plausibel, ist es aber keineswegs; denn, wenn er so handelt, beleidigt er das Mädchen. Er läßt durch sein Schweigen dem Mädchen gewissermassen die Schuld auf; denn, wenn sie es wüßte, würde sie wohl nie ihre Zustimmung zu einer solchen Verbindung geben. Er wird also in der Stunde



der Not nicht nur das Unglück, sondern auch die Verantwortung zu tragen haben, daß er geschwiegen hat, ihren berechtigten Born zu tragen haben, daß er geschwiegen hat.

2) Soll er schweigen und es unterlassen, die Hochzeit zu feiern? Thut er das, so muß er eine Mystifikation eingehen, durch die er sich selbst in seinem Verhältnis zu dem Mädchen vernichtet. Das würde vielleicht die Aesthetik billigen. Die Katastrophe könnte sich dann bilden wie die wirkliche, nur daß es im letzten Augenblick zu einer Erklärung käme, welche doch zu spät käme, da es, ästhetisch gedacht, unumgänglich notwendig ist, ihn sterben zu lassen, es müßte denn sein, daß diese Wissenschaft sich im Stande sähe, jene unheil-schwangere Prophezeiung aufzuheben. Indessen würde immer dieses Betragen, wie edelmütig es auch sein mag, mit einer Beleidigung gegen das Mädchen und die Wirklichkeit ihrer Liebe verknüpft sein.

3) Soll er reden? Man darf natürlich nicht vergessen, daß unser Held doch zu poetisch ist, als daß das Aufgeben seiner Liebe für ihn nur die Bedeutung einer mißglückten Handelsspekulation haben sollte. Redet er, so wird das Ganze eine unglückliche Liebesgeschichte im gleichen Stil wie *Agel* und *Valborg* \*). Es wird

---

\*) Uebrigens könnte man von diesem Punkt aus eine andre Richtung dialektischer Bewegungen verfolgen. Der Himmel prophezeit ihm ein Unglück, das aus seiner Ehe entspringen soll: da könnte er ja unterlassen, Hochzeit zu machen, aber dennoch das Mädchen nicht aufgeben, sondern mit ihr in einer romantischen Verbindung leben, welche für die Liebenden vollständige Sicherheit böte. Dies involviert jedoch eine Beleidigung gegen das Mädchen, da er in seiner Liebe zu ihr nicht das Allgemeine ausdrückt. Indessen wäre dies eine Aufgabe, sowohl für einen Dichter, als für einen Ethiker, der die Ehe verteidigen wollte. Ueberhaupt würden der Poesie, wenn sie ihre Aufmerksamkeit dem Religiösen und der Innerlichkeit der Individualität zuwenden wollte, viel wichtigere und bedeutungsvollere Aufgaben zufallen, als die, mit denen sie sich gegenwärtig abgiebt. Wieder und wieder hört man ja in der Poesie diese Geschichte: Ein Mann ist an ein Mädchen gebunden, welches er einmal geliebt oder vielleicht niemals recht geliebt hat, denn nun hat er ein andres Mädchen gesehen, und dies ist das Ideal. Ein Mann hat sich versehen: die Straße war richtig, aber er gerät in ein verkehrtes Haus, denn gerade gegenüber im zweiten Stock wohnt das Ideal — das hält man für eine Aufgabe der Poesie. Ein Liebhaber hat sich geirrt: er hat die Geliebte bei Licht gesehen und glaubte, sie hätte dunkles Haar; aber nein! bei genauerem Zuschauen war es blond — aber die Schwester ist das Ideal. Das hält man



ein Paar, welches der Himmel selbst trennt. Doch wird diese Trennung im gegenwärtigen Fall etwas anders zu denken sein, da sie zugleich aus der freien That der Individuen resultiert. Das sehr Schwierige, welches in der Dialektik dieser Sache liegt, ist nämlich dies, daß das Unglück nur ihn treffen soll. Es wird nicht ein gemeinsames Leid über sie verhängt, wie über Arel und Balborg, welche der Himmel gleich weit trennt, weil sie einander gleich nahe sind. Wäre das hier der Fall, so ließe sich ein Ausweg denken. Da der Himmel sich nämlich keiner sichtbaren Macht bedient, um sie zu trennen, sondern es ihnen selbst überläßt, so ließe es sich ja denken, daß sie beschlössen, dem Himmel mitsamt seinem Unglück vereint zu trozen. —

Die Ethik wird indes von ihm fordern, daß er verlieren soll. Sein Heldenmut wird deshalb wesentlich darin zu sehen sein, daß er den ästhetischen Edelmut aufgibt, welcher jedoch in casu nicht wohl mit einem Zusatz von derjenigen Eitelkeit, der das Verborgensein Vorschub leistet, behaftet sich denken läßt, da der Mann sich ja darüber klar sein muß, daß er das Mädchen doch unglücklich macht. Die Realität dieses Heldenmutes beruht indessen darauf, daß derselbe seine Voraussetzung gehabt und aufgehoben hat; denn sonst könnte man, zumal in unsrer Zeit, Helden genug haben, in unsrer Zeit, welche es zu einer beispiellosen Virtuosität in einer Falschmünzerei gebracht hat, die das Höchste dadurch erreicht, daß man das Dazwischenliegende überspringt.

Aber wozu denn diese Skizze, da ich doch nicht weiter komme als bis zu dem tragischen Helden? Weil es doch möglich wäre, daß sie ein Licht auf das Paradox geworfen hätte. Alles hängt also davon ab, in welchem Verhältnis der Bräutigam zu dem Ausspruch der Augurn steht, welcher auf die eine oder andre Weise entscheidend

---

für eine Aufgabe der Poesie. Nach meiner Meinung ist ein solcher Mensch ein Schuft, der schon unerträglich genug im Leben sein kann, der aber augenblicklich ausgepiffen werden muß, sobald er sich in der Poesie wichtig machen will. Nur Leidenschaft gegen Leidenschaft giebt eine poetische Kollision, nicht dies Rumoren mit Einzelheiten innerhalb einer und derselben Leidenschaft. Wenn z. B. im Mittelalter ein Mädchen ihre irdische Liebe aufgibt und die himmlische wählt, weil sie zu der Ueberzeugung gelangt, daß irdische Liebe eine Sünde ist, so haben wir eine poetische Kollision, und das Mädchen ist poetisch, denn ihr Leben steht unter der Idee.



wird für sein Leben. Ist dieser Ausspruch *publici juris* oder ist es ein *Privatissimum*? Die Szene ist in Griechenland; der Ausspruch eines Augurs ist verständlich für alle; ich meine nicht bloß, daß der Einzelne lexikalisch den Inhalt verstehen kann, sondern der Einzelne kann verstehen, daß ein Augur dem Einzelnen den Entschluß des Himmels ankündigt. Der Ausspruch des Augurs ist also nicht nur verständlich für den Helden, sondern für alle, und es entsteht kein privates Verhältnis zur Gottheit daraus. Er mag thun, was er will: was prophezeit ist, wird geschehen, und er kommt weder durch Thun noch durch Lassen in ein engeres Verhältnis zur Gottheit, wird weder Gegenstand ihrer Gnade, noch ihres Zornes. Den Ausgang wird jeder Einzelne eben so gut verstehen können als der Held, und es entsteht keine geheime Schrift, welche nur für den Helden leserlich ist.

Sofern er also reden will, steht durchaus nichts im Wege, denn er kann sich verständlich machen; sofern er schweigen will, geschieht es deshalb, weil er ein Einzelner sein und als solcher höher stehen will als das Allgemeine, weil er sich selbst allerhand phantastische Gedanken, wie bald sie diese Sache vergessen wird u. s. w., vorgaukeln will. Wenn dagegen ihm der Wille des Himmels nicht durch einen Augur verkündigt worden wäre, wenn ihm derselbe auf durchaus privatem Wege zur Kenntniß gelangt wäre; wenn derselbe sich in ein ganz privates Verhältnis zu ihm gesetzt hätte, so stehen wir vor dem Paradox, wenn es anders existiert (denn meine Erwägung ist dilemmatisch), dann könnte er nicht reden, wenn er auch noch so gern wollte. — Sein Schweigen würde ihm nicht zur Selbstergözung dienen, sondern er würde Schmerz zu leiden haben, aber dieser würde ihm gerade die Gewißheit geben, daß er berechtigt wäre. Sein Schweigen würde dann nicht seinen Grund darin haben, daß er als der Einzelne sich in ein absolutes Verhältnis zu dem Allgemeinen stellen wollte; sondern darin, daß er als der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten gesetzt war.

Er würde dann auch Ruhe finden können, soweit ich mir die Sachlage vorstellen kann, während sein edelmütiges Schweigen beständig von den ethischen Forderungen würde beunruhigt werden. Es wäre überhaupt zu wünschen, daß die Aesthetik einmal versuchen wollte, da zu beginnen, wo sie in so vielen Jahren geendet hat, nämlich bei dem illusorischen Edelmut. Sobald sie das thäte, würde



sie geradezu dem Religiösen in die Hände arbeiten; denn diese Macht ist die einzige, welche das Aesthetische aus seinem Kampfe mit dem Ethischen retten kann. Die Königin Elisabeth opfert dem Staate ihre Liebe zu Essex, indem sie sein Todesurteil unterschreibt. Das war eine Heldenthats, wenn auch persönliche Beleidigung etwas mit im Spiele war. Er hatte ihr nämlich den Ring nicht gesandt. Bekanntlich hatte er ihn abgesandt; aber durch die Bosheit einer Hofdame war er zurückgehalten worden. Elisabeth erhielt, so wird erzählt, ni fallor, Kunde davon. Darauf setzte sie sich zehn Tage hin mit einem Finger im Munde, kaute an dem, ohne ein Wort zu sagen, und starb dann. Das wäre ein Thema für einen Dichter, der es verstünde, den Mund aufzureißen; sonst ist es höchstens brauchbar für einen Balletmeister, mit dem sich ja in unsrer Zeit der Dichter recht oft selber verwechselt.

Jetzt will ich eine Skizze in der Richtung des Dämonischen folgen lassen. Dafür kann mir die Sage von Agnete und dem Wassernixen dienen. Der Nix ist ein Verführer, der plötzlich empor-taucht aus der verborgenen Tiefe des Abgrundes, in wilder Lust die unschuldige Blume ergreift und bricht, welche in all ihrer Lieblichkeit am Ufer stand und gedankenvoll ihr Haupt wiegte nach dem Brausen der Wogen.

Das ist bisher die Meinung der Dichter gewesen. Wir wollen eine Veränderung vornehmen. Der Nix war ein Verführer. Er hat Agnete gerufen, er hat durch seine glatte Rede das in ihr Schlummernde geweckt; sie hat in dem Nixen gefunden, was sie suchte, wornach sie unverwandt hinunterschaute auf den Meeresgrund. Agnete will ihm folgen. Der Nix hat sie auf seinen Arm genommen, Agnete schmiegt sich an ihn und schlingt ihre Arme um seinen Hals; sie giebt sich zuversichtlich von ganzer Seele dem Stärkeren hin; er steht schon am Ufer, er beugt sich hinaus über das Meer, um sich mit seiner Beute hinabzustürzen — da sieht Agnete ihn noch einmal an, nicht furchtsam, nicht zweifelnd, nicht stolz auf ihr Glück, nicht in Lust berauscht, sondern absolut glaubend, absolut demütig, wie die geringe Blume, welche sie selbst zu sein glaubt, absolut zuversichtlich vertraut sie ihm mit diesem Blick ihr ganzes Schicksal an. — Und sieh! Das Meer braust nicht mehr, sein wildes Tosen verstummt, die Leidenschaft der Natur, in der die Stärke des Nixen liegt, läßt ihn im Stiche, es wird eine tiefe



Stille — und noch blickt ihn Agnete an. — Da sinkt der Nix zusammen, er kann der Macht der Unschuld nicht widerstehen, sein Element wird ihm untreu, er kann Agnete nicht verführen. Er führt sie wieder heim — er erklärte ihr, daß er ihr nur hätte zeigen wollen, wie schön das Meer wäre, wenn seine Fläche still und ruhig daläge, und Agnete glaubt ihm. — Dann kehrt er einsam zurück, und das Meer tobt wild, aber in der Brust des Nixen tobt noch wilder der Sturm der Verzweiflung. Er kann Agnete verführen, er kann hundert Agneten verführen, er kann ein jedes Mädchen bethören — aber Agnete hat gesiegt, und der Nix hat sie verloren. Nur als Beute kann sie die seine werden; in Treue kann er keinem Mädchen angehören, denn er ist ja nur ein Nix. Ich habe mir eine kleine Veränderung\*) mit dem Nixen erlaubt; im Grunde habe ich auch Agnete ein wenig verändert; denn in der Sage ist Agnete nicht ganz ohne Schuld, wie es überhaupt ein Konsens und

---

\*) Auch auf eine andre Weise könnte man jene Sage behandeln. Der Nix will Agnete nicht verführen, wenn er auch früher viele Mädchen verführt hat. Er ist kein Nix mehr, oder er ist, wenn man will, ein armer Nix, der schon lange drunten auf dem Meeresgrunde gefessen hat, um zu trauern. Doch er weiß, wie es ja in der Sage gelehrt wird, daß er befreit werden kann durch die Liebe eines unschuldigen Mädchens. Aber er hat ein böses Gewissen in Bezug auf die Mädchen und wagt nicht, sich ihnen zu nähern. Da sieht er Agnete. Schon oft hat er, im Schilf versteckt, sie am Ufer wandeln sehen. Ihre Schönheit, ihre stille Beschäftigung mit sich selbst fesselt ihn; aber alles in seiner Seele ist Wehmut, keine wilde Lust regt sich drinnen. Und wenn dann der Nix seine Seufzer mit dem Geflüster des Schilfes vermischt, da wendet sie ihr Ohr dorthin, da steht sie still und versinkt in Träumerei, lieblicher als irgend ein Weib, und doch schön wie ein rettender Engel, welcher dem Nixen Vertrauen einflößt. Der Nix faßt Mut, er nähert sich Agnete, er gewinnt ihre Liebe, er hofft auf Befreiung. Aber Agnete war kein stilles Mädchen, sie liebte das Brausen des Meeres, und das wehmütige Seufzen am See gefiel ihr nur, weil es dann stärker in ihrem Innern brauste. Sie will fort, fort, wild will sie hinausstürmen in das Unendliche mit dem Nixen, welchen sie liebt — da reizt sie die Lust des Nixen. Sie verschmähte seine Demut, nun erwacht der Stolz. Und das Meer braust und die Woge schäumt und der Nix umfaßt Agnete und stürzt sich mit ihr in den Abgrund. Nie war er so wild gewesen, nie so leidenschaftlich; denn von diesem Mädchen hatte er seine Rettung gehofft. Bald wurde er Agneten's müde; doch fand man nie ihren Leichnam, denn sie wurde eine Nixe, welche die Männer mit ihrem Gesange verführt.



eine beleidigende Liebäugelei mit dem weiblichen Geschlecht ist, sich eine Verführung zu denken, wo das Mädchen durchaus keine, keine, keine Schuld hat. Agnete ist in der Sage, wenn ich meinen Ausdruck etwas modernisieren soll, ein Weib, welches nach dem „Interessanten“ verlangt, und eine solche kann immer sicher sein, daß ein Nix in der Nähe ist; denn dergleichen entdecken die Nixen mit halbem Auge und darauf steuern sie zu wie der Haifisch auf seine Beute. Es ist daher sehr dumm, vielleicht auch ein Gerücht, welches ein Nix hat verbreiten lassen, daß die sogenannte Bildung ein Mädchen gegen Verführung schützt. Nein, das Dasein ist gerechter und billiger: es giebt nur ein Mittel, das ist die Unschuld. Wir wollen nun dem Nixen ein menschliches Bewußtsein geben und die Thatsache, daß er ein Nix ist, eine menschliche Präexistenz bezeichnen lassen, in deren Konsequenzen sein Leben verwickelt war. Nichts hindert, daß er zu einem Helden wird; denn der Schritt, den er jetzt thut, ist versöhnend. Er ist befreit durch Agnete, der Verführer ist vernichtet, er hat sich gebeugt unter die Macht der Unschuld, er kann nie mehr verführen. Aber in demselben Augenblick streiten zwei Mächte um ihn: die Neue, und Agnete und die Neue. Bekommt die Neue allein ihn in ihre Gewalt, so ist er verborgen, gewinnt ihn dagegen Agnete und die Neue, so ist er offenbar.

Sofern nun die Neue den Nixen ergreift und er verborgen bleibt, hat er zwar Agnete unglücklich gemacht; denn Agnete liebte ihn in all ihrer Unschuld, sie hielt es für Wahrheit, daß er in jenem Augenblick, da er selbst ihr verändert erschien, wie gut er es auch verbarg, ihr nur des Meeres schöne Stille zeigen wollte. Indessen wird der Nix selbst in Bezug auf die Leidenschaft noch mehr unglücklich; denn er liebte Agnete mit einer Vielheit von Leidenschaften und hatte außerdem eine neue Schuld zu tragen. Das Dämonische in der Neue wird ihm nun wohl erklären, daß dies eben seine Strafe ist, und je mehr sie ihn martert, desto besser.

Gibt er sich diesem Dämonischen hin, so macht er vielleicht noch einen Versuch, Agnete zu retten, wie man in gewissem Sinne einen Menschen mit Hülfe des Bösen retten kann. — Er weiß, daß Agnete ihn liebt. Könnte er Agnete diese Liebe rauben, so wäre sie gewissermassen gerettet. Aber wie? Darauf zu rechnen, daß ein offenes Bekenntnis ihren Abscheu wecken sollte, dazu ist



der Nix zu verständig. So wird er denn vielleicht alle dunklen Leidenschaften in ihr zu erregen suchen, sie verhöhnen, sie verspotten, sich über ihre Liebe lustig machen, wo möglich ihren Stolz beleidigen. Er wird den eignen Schmerz und die eigne Qual nicht scheuen; denn das ist der tiefe Widerspruch in dem Dämonischen, und es liegt in gewissem Sinne unendlich viel mehr Gutes in einem Dämonischen, als in den trivialen Menschen. Je egoistischer Agnete ist, desto leichter wird sie betrogen werden; (denn nur sehr unerfahrene Leute meinen, daß es leicht sei, die Unschuld zu betrügen; das Dasein ist gar sehr tiefsinnig, und für den Klugen ist es am leichtesten, den Klugen zu täuschen) aber desto schrecklicher werden die Leiden des Nixen sein. Je schlauer sein Betrug angelegt ist, um so weniger wird Agnete verschämt ihr Leid vor ihm verbergen; sie wird jedes Mittel aufwenden, und dies wird denn auch seine Wirkung nicht verfehlen, d. h. jedes Mittel, nicht um ihn in seinem Vorsatz zu erschüttern, sondern um ihn zu martern.

Mit Hülfe des Dämonischen würde also der Nix der Einzelne sein, welcher als der Einzelne über dem Allgemeinen stände. Das Dämonische hat dieselbe Eigenschaft wie das Göttliche, daß nämlich der Einzelne in ein absolutes Verhältniß zu demselben treten kann. Das ist die Analogie, das Gegenstück zu jenem Paradox, von dem wir sprechen. Es hat deshalb eine gewisse Ähnlichkeit, die täuschen kann. So hat der Nix scheinbar den Beweis für die Berechtigung seines Schweigens darin, daß er um des Schweigens willen seinen ganzen Schmerz leidet. Indessen ist unzweifelhaft, daß er reden kann. Ein tragischer Held kann er also werden, meiner Ansicht nach ein grandioser tragischer Held, wenn er redet. Nur wenige werden vielleicht fassen, worin das Grandiose liegt \*). Er

---

\*) Die Aesthetik behandelt zuweilen ein ähnliches Thema mit ihrer bekannten Liebäugelei. Der Nix wird befreit durch Agnete, und das Ganze endigt mit einer glücklichen Ehe. Eine glückliche Ehe! Recht bequem! Soll dagegen die Ethik die Traurede halten, wird, denk' ich, etwas ganz andres draus. Die Aesthetik wirft den Mantel der Liebe über den Nixen, damit ist alles vergessen. Sie ist zugleich leichtsinnig genug, zu meinen, daß es bei einer Heirat zugehe, wie bei einer Auktion, wo alles in dem Stande verkauft wird, in welchem es beim Hammerschlage befunden wird. Sie sorgt nur dafür, daß die Liebenden „sich kriegen“, der Rest kümmert sie nicht. Wenn sie wüßte, was hinterher geschähe! Aber dazu hat sie keine Zeit, sie ist gleich



wird den Mut haben, sich selbst jeglichen Selbstbetrug zu nehmen, als könne er durch seine Kunst Agnete glücklich machen, er wird, menschlich geredet, den Mut haben, Agnete zu zermalmen. Uebrigens möchte ich hier eine psychologische Bemerkung einschieben. Je höher die Selbstucht bei Agnete entwickelt gewesen ist, desto blendender wird der Selbstbetrug sein; ja, es ist nicht undenkbar, daß es in Wirklichkeit passieren könnte, daß ein Nix durch seine dämonische Schlaueit, menschlich geredet, nicht nur Agnete gerettet, sondern sogar etwas Außerordentliches aus einer Agnete gemacht hätte. Denn ein Dämon versteht es, selbst aus dem schwächsten Menschen Kräfte herauszupressen, und er kann es auf seine Art sehr gut mit einem Menschen meinen.

Der Nix steht auf einer dialektischen Spitze. Wenn er durch die Reue aus der Macht des Dämonischen erlöst wird, so sind zwei Wege möglich. Er kann sich zurückhalten, im Verborgenen bleiben, aber sich nicht auf seine Klugheit verlassen. Er wird dann als der Einzelne nicht in ein absolutes Verhältniß zu dem Dämonischen gesetzt, sondern findet Ruhe in dem Gegenparadox, daß die Gottheit Agnete retten wird. (So würde wohl das Mittelalter die Bewegung vollziehen; denn der Nix ist nach dessen Begriffen offenbar dem Kloster verfallen). Oder er kann durch Agnete gerettet werden. Das darf nun nicht so verstanden werden, als wenn er durch Agnetens Liebe in dem Sinne erlöst würde, daß er für die Zukunft seine Verführerkünste unterließe (dies wäre ein ästhetischer Rettungsversuch, welcher stets um die Hauptsache herumgeht, nämlich um die Kontinuität im Leben des Nixen); denn in dieser Hinsicht ist er erlöst; er wird erlöst, in so weit er offenbar wird. Er heiratet also Agnete. Indessen muß er seine Zuflucht zu dem Paradox nehmen. Wenn nämlich der Einzelne durch seine Schuld aus dem Allgemeinen herausgetreten ist, so kann er nur dadurch zurückkehren, daß er als Einzelner in ein absolutes Verhältniß zu dem Absoluten tritt. Hier will ich nun eine Bemerkung machen, durch welche ich mehr sage, als auf irgend einem Punkte in dem Vorhergehenden

---

wieder in vollem Zuge, ein neues Liebespaar zusammenzutrommeln. Die Aesthetik ist die treulosste aller Wissenschaften. Ein jeder, welcher sie recht geliebt hat, wird in gewissem Sinne unglücklich; aber der, welcher sie nie geliebt hat, er ist und bleibt ein pecus.



den gesagt worden ist \*). Die Sünde ist nicht das erste Unmittelbare, die Sünde ist ein späteres Unmittelbare. In der Sünde steht der Einzelne, insofern nämlich hier das dämonische Paradox vorliegt, schon höher als das Allgemeine, weil es ein Widerspruch von dem Allgemeinen wäre, sich selbst von demjenigen fordern zu wollen, dem die *conditio sine qua non* fehlt. Wenn die Philosophie unter anderm auch daran dächte, daß es einem Menschen einfallen könnte, nach ihren Lehren zu handeln, — das würde eine sonderbare Komödie geben! Eine Ethik, welche die Sünde ignoriert, ist eine durchaus müßige Wissenschaft, aber macht sie die Sünde geltend, so geht sie *eo ipso* über sich selbst hinaus. Die Philosophie lehrt, daß das Unmittelbare aufgehoben werden soll. Das ist schon wahr; — nicht wahr aber ist, daß die Sünde ohne weiteres das Unmittelbare sei, eben so wenig, als der Glaube ohne weiteres das Unmittelbare ist.

Sobald ich mich in diesen Sphären bewege, geht alles leicht; aber was hier gesagt ist, führt noch zu keinem Verständnis von Abraham; denn Abraham war nicht durch die Sünde der Einzelne geworden, er war im Gegenteil der Gerechte, welcher Gottes Ausgewählter ist. Die Analogie mit Abraham wird sich also erst zeigen, wenn der Einzelne instandgesetzt ist, das Allgemeine zu thun, und nun das Paradox sich wiederholt.

Die Bewegungen des Nixen kann ich daher verstehen, während ich Abraham nicht verstehen kann; denn der Nix wird eben durch das Paradox dazu geführt, das Allgemeine realisieren zu wollen. Bleibt er nämlich im Verborgenen und weicht sich allen Dualen der Neue, so wird er ein Dämon, und ist als solcher vernichtet. Bleibt er im Verborgenen, glaubt aber nicht, durch eigne Uebernahme der marternden und quälenden Neue, auf schlaue Weise Agnete frei machen zu können, so erlangt er wohl Frieden; aber er ist für diese Welt verloren. Wird er offenbar, läßt er sich retten durch

---

\*) In dem Vorhergehenden habe ich mit Fleiß jede Berücksichtigung der Frage nach der Sünde und ihrer Realität unterlassen. Das Ganze ist auf Abraham gerichtet, und ihn kann ich noch in unmittelbaren Kategorien erreichen, d. h., soweit ich ihn verstehen kann. Sobald die Sünde zum Vorschein kommt, geht die Ethik zu Grunde, eben an der Neue: denn die Neue ist der höchste ethische Ausdruck, aber gerade als solcher der tiefste ethische Selbstwiderspruch.



7 Agnete, so ist er der größte Mensch, den ich mir denken kann; denn nur die Aesthetik glaubt leichtsinnig, die Macht der Liebe zu preisen, wenn sie den Verlorenen von einem unschuldigen Mädchen geliebt und durch dieses gerettet werden läßt; nur die Aesthetik sieht fehl und glaubt, das Mädchen sei die Heldin, während der Rix es ist. Der Rix kann also Agnete nicht angehören, ohne daß er nach der unendlichen Bewegung der Reue noch eine Bewegung vollzieht, die Bewegung kraft des Absurden. Durch eigne Kraft kann er die Bewegung der Reue ausführen, aber er gebraucht dazu auch absolut seine ganze Kraft, und daher kann er unmöglich wieder durch eigne Kraft zurückkehren und die Wirklichkeit ergreifen. Wenn man nicht Leidenschaft genug hat, weder die eine noch die andre Bewegung zu machen; wenn man sorglos das Leben durchschlendert, hin und wieder eine kleine Anwandlung von Reue spürt und im übrigen alles gehen läßt, wie es will, so hat man ein für allemal darauf verzichtet, in der Idee zu leben, und so kann man sehr leicht das Höchste erreichen und andern dazu verhelfen, d. h. sich selbst und andre in dem Wahne bethören, als ob es in der Welt des Geistes hergehe, wie beim Ramsch, wo alles auf's mogeln ankommt. Da kann man denn zum Amusement Betrachtungen darüber anstellen, wie es doch merkwürdig ist, daß gerade in einer Zeit, wo jeder das Höchste zu erreichen im stande ist, der Zweifel an die Unsterblichkeit der Seele so verbreitet sein kann; denn wer wirklich auch nur die Bewegung der Unendlichkeit gemacht hat, der zweifelt schwerlich. Die Schlüsse der Leidenschaft sind die einzig zuverlässigen, d. h. die einzig überzeugenden. Glücklicherweise ist die Welt hier liebevoller, treuer, als die Weisen behaupten, denn sie schließt keinen einzigen aus, auch nicht den Geringsten; sie täuscht niemand, denn in der Welt des Geistes wird nur der getäuscht, der sich selber täuscht.

Darüber sind alle einverstanden, und soweit ich mir erlauben darf, darüber zu urteilen, bin auch ich damit einverstanden, daß es nicht das Höchste ist, in's Kloster zu gehen; aber deswegen bin ich durchaus nicht damit einverstanden, daß in unsrer Zeit, wo kein Mensch in's Kloster geht, jedermann größer ist als die tiefen und ernstesten Seelen, welche Ruhe in einem Kloster fanden. Wie viele besitzen in unsrer Zeit noch Leidenschaft genug, darüber nachzudenken und dann aufrichtig sich selbst zu beurteilen. Schon der Ge-



danke, so die Zeit auf sein Gewissen zu nehmen, sich die Zeit zu geben, um in schlafloser Unermüdlichkeit jeden geheimen Gedanken auszuforschen, so daß man, wenn man sich nicht jeden Augenblick durch das Edelste und Heiligste, was im Menschen liegt, treiben läßt, mit Angst und Grauen die dunkle Regung entdecken — oder wenn nicht auf andre Weise, so durch Angst hervorlocken — kann\*), die Regung, welche doch in jedem Menschenleben schlummert, während man in dem bunten Treiben der Gesellschaft dies so leicht vergißt, ihm so leicht entgeht, sich mit so vielem andern zu beschäftigen hat, stets Gelegenheit findet, einen frischen Gedanken zu spinnen — ich sage, schon dieser Gedanke, mit gebührender Ehrerbietung erfaßt, dünkte ich, würde manchen unsrer Zeitgenossen, der schon das Höchste erreicht zu haben glaubt, ernstlich züchtigen können. Doch darum kümmert man sich wenig in unsrer Zeit, welche zu dem Höchsten gelangt ist, während doch keine Zeit, wie gerade sie, dem Komischen verfallen gewesen ist. Und unbegreiflich ist es, daß das Erwartete nicht schon eingetreten ist, daß die Zeit selbst noch nicht durch eine generatio aequivoca ihren Helden aus sich herausgeboren hat, den Dämon, der schonungslos das schreckliche Schauspiel aufführen wird, daß die ganze Zeit zum Lachen bringen und sie zugleich vergessen lassen wird, daß sie über sich selbst lacht. Oder was verdient das Dasein mehr, als ausgelacht zu werden, wenn man schon mit zwanzig Jahren das Höchste erreicht hat!

Und doch — welche höhere Bewegung hat die Zeit erfunden seit jenem Augenblick, da man aufhörte in's Kloster zu gehen? Ist es nicht eine jämmerliche Lebensweisheit, Klugheit, Mutlosigkeit, welche das große Wort führt, welche feig den Menschen einbildet, daß sie das Höchste vollbracht haben, und heimtückisch sie hindert, selbst das Geringere zu versuchen? Wer die Klosterbewegung ausgeführt hat, dem bleibt nur noch eine Bewegung übrig, das ist die des Absurden. Wie viele verstehen in unsrer Zeit, was das Absurde ist, wie viele leben in unsrer Zeit so, daß sie auf alles ver-

---

\*) Daran glaubt man nicht in unsrer ersten Zeit, und doch ist es recht merkwürdig, daß selbst in dem, seinem Wesen nach mehr leichtsinnigen und weniger durchreflektierten Heidentum die zwei eigentlichen Repräsentanten der griechischen Weltanschauung das *γνώσι σαυτόν*, jeder in seiner Weise, angedeutet haben, daß man die Disposition zum Bösen zunächst und vornämlich dadurch entdeckt, daß man sich in sich selbst vertieft.



zichtet oder alles gewonnen haben; wie viele sind auch nur so redlich, daß sie wissen, was sie können und was sie nicht können? Und ist es nicht so, daß man solche, soweit man sie überhaupt findet, am ehesten unter den weniger Gebildeten und teilweise unter den Frauen findet? In einer Art Hellscherei offenbart die Zeit ihr Gebrechen, so wie ein Dämonisches sich immer selbst offenbart, ohne sich selbst zu verstehen; denn sie fordert immer wieder das Komische. Sollte es wirklich dies sein, was die Zeit bedarf, sollte das Theater vielleicht eines neuen Stückes bedürfen, wo es lächerlich gemacht würde, daß jemand aus Liebe stirbt, — oder sollte es nicht vielmehr befreiend auf die Zeit wirken, wenn dies unter uns geschähe, wenn die Zeit Zeuge einer solchen Begebenheit würde, damit sie einmal Mut fassen könnte, an die Macht des Geistes zu glauben, Mut, abzulassen von dem Entsetzlichen, daß sie das Bessere in sich selbst aus Feigheit, bei andern aus Neid, erstickt durch — Gelächter. Sollte die Zeit wirklich der lächerlichen Erscheinung eines Erweckten bedürfen, um etwas zum Lachen zu haben, oder sollte sie nicht vielmehr bedürfen, von einer solchen begeisterten Erscheinung an das erinnert zu werden, was vergessen ist?

Wollte man eine Anlage ähnlichen Stiles haben, welche jedoch mehr rührend würde, weil die Leidenschaft der Reue nicht in Bewegung gesetzt ist, so könnte man dafür eine Erzählung benutzen, welche im Buche Tobia vorkommt. Der junge Tobias will Sara, die Tochter des Raguel und der Hanna heiraten. Mit diesem Mädchen hat es eine traurige Bewandtnis. Sie ist mit sieben Männern verlobt gewesen, welche alle bei der Hochzeit ihren Tod gefunden haben. Dieser Umstand ist, was meine Anlage betrifft, ein wenig unpassend in der Erzählung; denn die komische Wirkung ist fast unvermeidlich, wenn man bedenkt, wie ein Mädchen den Versuch, verheiratet zu werden, siebenmal hinter einander erfolglos macht, obgleich sie ganz nahe dran war, eben so nahe als jener Student, der siebenmal durch's Examen fiel.

In dem Buche Tobia liegt der Accent auf einem andern Punkte; daher ist die hohe Zahl von Wichtigkeit und in gewissem Sinne tragisch mitwirkend; denn um so größer ist die Hochherzigkeit des jungen Tobias, theils weil er seiner Eltern einziger Sohn ist (6, 15), theils weil das Abschreckende stärker hervorspringt. Die An-



gelegenheit mit der Zahl lassen wir also fallen. Sara ist ein Mädchen, welches nie geliebt hat, welches noch die Seligkeit eines jungen Mädchens im Herzen birgt, seine ungeheure Prioritäts-Obligation im Dasein, seinen „Vollmachtsbrief zum Glücke“ — einen Mann von ganzem Herzen zu lieben. Und doch ist niemand unglücklicher als sie, denn sie weiß, daß der böse Dämon, der sie liebt, den Bräutigam in der Hochzeitsnacht töten wird. Ich habe von vielem Leid gelesen, aber ich bezweifle, daß sich je ein so tiefes Leid findet, wie das, welches in dem Leben dieses Mädchens liegt. Wenn das Unglück noch von außen kommt, so ist doch noch Trost zu finden. Wenn das Dasein einem Menschen nicht das brachte, was ihn hätte glücklich machen können, so ist es doch ein Trost, daß er es hätte empfangen können. Aber das unergründliche Leid, welches keine Zeit heben, keine Zeit heilen kann, zu wissen, daß es nichts helfen würde, wenn auch das Dasein alles aufböte! Ein griechischer Schriftsteller verbirgt in seiner einfachen Naivität so unendlich viel, wenn er sagt: *πάντως γὰρ οὐδεὶς Ἔρωτα ἔφυγεν ἢ φεύζεται μέχρι ἂν κάλλος ἢ καὶ ὀφθαλμοὶ βλέπωσιν* \*). Es gab manches Mädchen, welches unglücklich in der Liebe wurde, aber dieses wurde es doch, Sara war es, ehe sie es wurde. Es ist schwer, nicht den zu finden, dem man sich hingeben kann, aber es ist unaussprechlich schwer, sich nicht hingeben zu können.

Ein junges Mädchen giebt sich hin, und da sagt man: „Nun ist sie nicht mehr frei“; aber Sara war niemals frei, und doch hatte sie sich niemals hingegeben. Es wäre schwer, wenn ein junges Mädchen sich hingäbe und betrogen würde; aber Sara war betrogen, ehe sie sich hingab.

Liegt nicht das Leid einer ganzen Welt in dem Folgenden, wo erzählt wird, daß Tobias sie trotz allem heiraten will? Welche Hochzeitszeremonieen, welche Vorbereitungen! Kein Mädchen ist betrogen worden wie Sara; denn sie wurde betrogen um das seligste Gut, um den absoluten Reichtum, welchen selbst das ärmste Mädchen besitzt, betrogen um die sichere, unbegrenzte, ungebundene, zügellose Wonne der Selbsthingebung; denn es sollte ja erst geräuchert werden, indem das Herz und die Leber eines Fisches

---

\*) Niemand ist je dem Liebesgott entronnen oder wird ihm entrinnen, so lange Schönheit besteht und Augen sehen.

Kierkegaard, Furcht und Zittern.



auf glühende Kohlen gelegt wurden. Und wie muß die Mutter nicht Abschied nehmen von der Tochter, welche wie sie selbst um alles betrogen worden ist, nun insofgedessen die Mutter um das Schönste betrügen muß!

Man lese nur die Erzählung. Hanna bereitete die Kammer, führte Sara hinein und weinte, und die Tochter weinte an ihrem Halse. Und sie sprach zu ihr: „Sei getrost, mein Kind, der Herr Himmels und der Erden verwandle dieses dein Leid in Freude. Sei nur getrost, meine Tochter.“ Und nun der Augenblick der Hochzeit, man lese, wenn anders man kann vor Thränen: „Als aber die beiden in der Kammer waren, erhob sich Tobias und sagte: „Steh auf, Schwester! Wir wollen den Herrn bitten, daß er sich über uns erbarme“ (8, 4).

Wenn ein Dichter diese Erzählung läse, wenn er sie benützen wollte, so wette ich hundert gegen eins, daß er den jungen Tobias als Hauptfigur behandeln würde. Dieser Heldenmut, sein Leben einzusetzen bei einer so augenscheinlichen Gefahr, woran die Erzählung noch einmal erinnert, — denn Raguel sagt am Morgen nach der Hochzeit zu Hanna: „Sende eins der Mädchen hin, um zu sehen, ob er lebt, wenn nicht, auf daß ich ihn begrabe und niemand es erfahre.“ (8, 13) — dieser Heldenmut würde als Hauptaufgabe behandelt werden.

Ich erlaube mir, eine andre vorzuschlagen. Es ist feck, es ist beherzt, es ist ritterlich von Tobias gehandelt worden; aber jeder Mann, der nicht den Mut hat, ebenso zu handeln, der ist ein altes Waschweib und weiß weder, was Liebe ist, noch, was es heißt: ein Mann zu sein, noch was der Mühe lohnt, daß man dafür lebe; er hat nicht einmal das kleine Mystereum erfaßt, daß Geben seliger ist als Nehmen, und hat keine Ahnung von dem großen: Nehmen ist schwerer als Geben, d. h. wenn man anders Mut gehabt hat, zu entbehren, und in der Stunde der Not kein Feigling wurde. Nein, Sara ist die Heldin! Ihr will ich nahen, wie ich noch keinem Mädchen genakt bin, wie ich noch nie mich versucht gefühlt habe, einem Mädchen, von dem ich gelesen, zu nahen. Denn welche Liebe zu Gott gehört doch nicht dazu, sich heilen lassen zu wollen, wenn man so von Anfang an ohne eigne Schuld verpfuscht ist, von Anfang an ein verunglücktes Exemplar eines Menschen! Welche ethische Reife, die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, daß sie



dem Geliebten ein solches Wagestück erlaubt! Welche Demut einem andern Menschen gegenüber! Welches Gottvertrauen, daß sie im nächsten Augenblick nicht den Mann hassen würde, dem sie alles verdankte!

Wäre Sara ein Mann, so würde das Dämonische klar auf der Hand liegen. Die stolze, edle Natur kann alles ertragen, aber eins kann sie nicht ertragen, sie kann kein Mitleid ertragen. Es liegt darin eine Kränkung, welche ihr nur von einer höhern Macht zugefügt werden kann; denn durch sich selbst kann sie nie Gegenstand des Mitleids werden. Hat sie gesündigt, so kann sie die Strafe tragen, ohne zu verzweifeln; aber ohne Schuld von Mutterleib an ausersiehen sein zum Opfer des Mitleids — diesem zu einem süßen Geruch — das kann sie nicht aushalten. Das Mitleid hat eine besondre Dialektik: es fordert in dem einen Augenblick Schuld, im nächsten will es sie nicht haben, und daher wird das Geschick, zum Mitleid prädestiniert zu sein, schrecklicher und schrecklicher, je mehr das Unglück des Individuums geistiger Art ist. Aber Sara hat keine Schuld, sie ist allen Leiden als Raub vorgeworfen und soll dazu noch von dem Mitleid der Menschen gemartert werden; denn selbst ich, der ich sie doch mehr bewundere, als Tobias sie liebte, selbst ich kann nicht ihren Namen nennen, ohne zu sagen: „Das arme Mädchen!“ Gesezt, ein Mann stünde an Sara's Stelle, gesezt, er wüßte, daß, sobald er ein Mädchen liebt, ein Höllegeist kommt und in der Brautnacht die Geliebte mordet: es wäre wohl möglich, daß er das Dämonische wählte; er verschlöffe sich in sich selbst und sagte, wie eine dämonische Natur im Geheimen spricht: „Danke, ich bin kein Freund von Zeremonien und Weitläufigkeiten, ich verlange durchaus keine Liebeslust, ich kann ja ein Blaubart werden, der seine Freude daran hat, die Mädchen in der Brautnacht dahinsterven zu sehen.“ Man erfährt im allgemeinen sehr wenig von dem Dämonischen, obgleich dies Gebiet gerade in unsrer Zeit günstigen Anspruch darauf hat, entdeckt zu werden, und obgleich der Beobachter, wenn anders er versteht, sich ein wenig mit dem Dämon in Rapport zu setzen, fast einen jeden Menschen gebrauchen kann, wenigstens momentan.

Shakespeare ist und bleibt in dieser Hinsicht stets ein Heros. Jener entseßliche Dämon, die dämonische Figur, welche Shakespeare geschildert hat, aber auch unvergleichlich geschildert hat:



Gloster (später Richard III.), was machte ihn zum Dämon? Offenbar dies, daß er das Mitleid nicht tragen konnte, dem er von Kindheit an preisgegeben war. Sein Monolog im ersten Akt von Richard III. ist mehr wert als ganze Moralsysteme, welche keine Ahnung haben von den Schrecken des Daseins oder von ihrer Erklärung.

. . . . Ich, roh geprägt, und aller Reize baar,  
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;  
Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,  
Geschändet von der tückischen Natur,  
Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt  
In diese Welt des Atmens, halb kaum fertig  
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend,  
Daß Hunde bellen, hint' ich wo vorbei.

Solche Naturen wie Gloster kann man nicht damit retten, daß man sie durch Vermittelung unter eine Idee der Gesellschaft stellt. Die Ethik hält sie eigentlich nur zum Narren, wie es ja Hohn an Sara sein würde, wenn sie zu ihr sagen wollte: „weshalb drückst du nicht das Allgemeine aus und verheiratest dich?“ Solche Naturen stehen von Grund aus im Paradox, und sie sind keineswegs unvollkommener als alle andern Menschen, nur daß sie entweder verloren gehen in dem dämonischen Paradox oder erlöst werden in dem göttlichen. Man hat sich allzeit und immer darüber gefreut, daß Hexen, Nixen, Kobolde u. s. w. Mißgestalten waren, und es ist nicht zu leugnen, daß jeder Mensch Neigung hat, wenn er eine Mißgestalt sieht, sofort daran die Vorstellung moralischer Depravation zu knüpfen. Welch ungeheure Ungerechtigkeit, da die Sache sich vielmehr umgekehrt verhält, daß das Dasein selbst sie verdorben hat, wie eine Stiefmutter die Kinder entartet. Ursprünglich durch natürliche oder geschichtliche Verhältnisse außerhalb des Allgemeinen gestellt sein, das ist der Anfang des Dämonischen, woran jedoch das Individuum selbst keine Schuld trägt. Cumberland's Jude ist z. B. auch ein Dämon, ob schon sein Handeln ein gutes ist. So kann das Dämonische sich auch als Menschenverachtung äußern, eine Verachtung, welche allerdings, wohl zu merken, den Dämonischen nicht dazu führt, selbst verächtlich zu handeln; im Gegenteil fühlt er sich gerade stark in dem Bewußtsein, daß er besser ist als alle, welche ihn verurteilen.



In Bezug auf all dergleichen Sachen sollte zunächst der Dichter Alarm blasen. Gott weiß, was für Schriften die jetzt lebenden jüngern Verseschmiede lesen! Ihr Studium wird wohl darin bestehen, Reime auswendig zu lernen. Gott weiß, welche Bedeutung sie haben im Dasein! Augenblicklich wüßte ich nicht, daß sie andern Nutzen brächten, als daß sie einen erbaulichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele führen, indem man von ihnen getrost sich sagen kann, was Baggesen von dem Stadtdichter Mildevalle sagt: „Wird er unsterblich, so werden wir es alle.“

Was hier in betreff der Sara zunächst mit Rücksicht auf eine dichterische Produktion und daher mit einer phantastischen Voraussetzung gesagt worden ist, das erhält seine volle Bedeutung, wenn man mit psychologischem Interesse sich in die Bedeutung des alten Satzes vertieft: *nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae*. Denn diese Dementia ist das Leiden des Genies im Dasein, ist der Ausdruck, wenn ich so sagen darf, für die göttliche Eifersucht, während das Geniale der Ausdruck der Vorliebe ist. So ist das Genie von Anfang an desorientiert im Verhältnis zu dem Allgemeinen, und in ein Verhältnis zu dem Paradox gebracht, mag es nun in Verzweiflung über seine Schranke, welche in seinen Augen seine Allmacht zur Ohnmacht verwandelt, eine dämonische Beruhigung suchen und seine Lage daher weder vor Gott noch Menschen gestehen wollen, oder mag es sich religiös beruhigen in der Liebe zur Gottheit. Hier liegen psychologische Aufgaben, welchen man mit Freude, wie mir scheint, ein ganzes Leben opfern könnte, und doch hört man so selten ein Wort darüber. In welchem Verhältnis steht die Geisteschwachheit zur Genialität? Kann man die eine aus der andern konstruieren? In welchem Sinne und in wie weit ist das Genie Herr über seine Geisteschwachheit? Denn es ist eine Selbstfolge, daß es bis zu einem gewissen Grade Herr darüber ist, da es ja sonst wirklich geisteschwach sein würde. Solche Beobachtungen erfordern indes einen hohen Grad von Tüchtigkeit und Liebe; denn den Ueberlegenen zu beobachten, ist sehr schwierig. Wenn man daraufhin mit Aufmerksamkeit einzelne der genialsten Schriftsteller durchstudierte, so würde es doch vielleicht, wenn auch mit Aufwand größter Mühe, möglich sein, ganz vereinzelt einmal ein klein wenig zu entdecken.

Noch einen Fall will ich mir vorstellen, daß ein Einzelner da=



durch, daß er verborgen ist und durch sein Schweigen das Allgemeine retten will. Dazu kann ich die Sage von Faust gebrauchen. Faust ist ein Zweifler\*), ein Apostat des Geistes, der den Gang

\*) Wollte man keinen Zweifler als Beispiel benutzen, so könnte man eine ähnliche Figur wählen, etwa einen Ironiker, dessen scharfer Blick von Grund aus die Lächerlichkeit des Daseins entdeckt hat, dem ein geheimes Einverständnis mit den Kräften, die das Leben durchwalten, zu wissen giebt, was der Patient wünscht. Er weiß, daß er das Lachen in seiner Gewalt hat, daß er es hervorrufen kann, sobald er will; er ist seines Sieges gewiß, ja, was noch mehr ist, seines Glückes. Er weiß, daß sich vereinzelt eine Stimme erheben wird, um das Lachen zurückzuhalten, aber er weiß, daß er stärker ist; er weiß, daß man die Männer bewegen kann, noch einen Augenblick ernsthaft zu scheinen, aber er weiß auch, daß sie im Stillen sich darnach sehnen, mit ihm zu lachen; er weiß, daß man noch einen Augenblick die Damen dazu bewegen kann, den Fächer vor die Augen zu halten, während er redet, aber er weiß, daß sie hinter dem Fächer lachen; er weiß, daß der Fächer nicht absolut undurchsichtig ist, er weiß, daß man mit unsichtbarer Schrift darauf schreiben kann; er weiß, daß, wenn eine Dame mit dem Fächer nach ihm schlägt, es ein Zeichen ist, daß sie ihn verstanden hat; er weiß mit untrüglicher Gewißheit, wie das Lachen sich heimlich einschleicht in einen Menschen und verborgen in ihm wohnt, und wenn es einmal seine Wohnung dort aufgeschlagen hat, auf der Lauer sitzt und wartet. Wir wollen uns einen solchen Aristophanes, einen solchen Voltaire etwas verändert denken; denn er ist zugleich eine sympathische Natur, er liebt das Dasein, er liebt die Menschen und weiß, daß, wenn auch die Verurteilung des Lachens vielleicht ein befreites junges Geschlecht erziehen würde, doch in dem gleichzeitigen eine Menge Menschen zu Grunde gehen würden. So schweigt er denn und vergißt, so weit es möglich ist, selber zu lachen. Aber darf er schweigen? Vielleicht giebt es verschiedene, welche diese Schwierigkeit, von der ich rede, gar nicht verstehen. Sie meinen wohl, es beweise bewundernswerten Edelmut, zu schweigen. Das ist durchaus nicht meine Ansicht, denn ich meine, daß jeder derartige Charakter, wenn er nicht den Edelmut gehabt hat, zu schweigen, ein Verräter am Dasein ist. Ich fordere also diesen Edelmut von ihm; aber wenn er ihn denn besitzt, darf er dann schweigen? Die Ethik ist eine gefährliche Wissenschaft, und es wäre schon möglich, daß Aristophanes, rein ethisch bestimmt, sich entschlossen hat, das Lachen jene verwilderte Zeit verurteilen zu lassen. Aesthetischer Edelmut kann nicht helfen; denn auf solches Conto wagt man dergleichen nicht. Soll er schweigen, so muß er hinein ins Paradox. —

Noch eine Möglichkeit will ich andeuten: es kennt z. B. jemand den wirklichen Verlauf des Lebens eines Heros, wodurch dieses Leben auf eine traurige Weise erklärt wird, und doch ruht ein ganzes mitlebendes Geschlecht sicher in diesem Heros, ohne etwas derartiges zu ahnen.



des Fleisches geht. Das ist die Meinung der Dichter, und immer und immer wird wiederholt, daß jede Zeit ihren Faust hat; geht doch der eine Dichter nach dem andern unverdrossen auf der einmal betretenen Straße weiter. Wir wollen eine kleine Veränderung vornehmen. Faust ist der Zweifler κατ' ἐξοχήν, aber er ist eine sympathetische Natur. Selbst in Göthes Auffassung vom Faust vermiße ich einen tieferen psychologischen Einblick in die geheimen Zwiegespräche des Zweifels mit sich selbst. In unsrer Zeit, wo ja alle den Zweifel durchlebt haben, hat noch kein Dichter einen Schritt in dieser Richtung gethan. Nun, ich glaube auch, daß ich ihnen gern königliche Obligationen vorlegen könnte, ihre vielen Erfahrungen, die sie in dieser Hinsicht aus ihrem Leben gesammelt haben, darauf niederzuschreiben — sie würden kaum mehr schreiben, als was auf dem ersten Spatium Platz hätte.

Nur wenn man so den Faust sich in sich selbst versenken läßt, nur dann kann der Zweifel sich poetisch ausnehmen, nur dann entdeckt eigentlich der Held auch selbst alle Dualen des Zweifels in der Wirklichkeit. Er weiß dann, daß es der Geist ist, welcher das Dasein trägt; aber er weiß auch, daß die Sicherheit und Freude, in der die Menschen leben, sich nicht auf die Macht des Geistes gründet, sondern leicht erklärlich ist als eine unreflektierte Glückseligkeit. Als Zweifler, als der Zweifler, steht er über dem allem, und wenn jemand ihn dadurch täuschen wollte, daß er ihm einbildete, er habe den Zweifel durchgemacht, so durchschaut er dies leicht; denn der, welcher eine Bewegung in der Welt des Geistes gemacht hat, also eine unendliche Bewegung, der hört aus dem Worte sofort heraus, ob er mit einem geprüften Manne redet, oder mit einem Münchhausen. Faust weiß, daß er dieselben Thaten durch seinen Zweifel zu vollbringen vermag, die Tamerlan mit seinen Hunnen ausführte: — die Menschen entsetzt aufschrecken, das ganze Dasein unter ihren Füßen wanken machen, Menschen auseinanderreiben und überall Angst- und Notgeschrei erregen. Und wenn er dies thut, so ist er doch kein Tamerlan; er hat in gewissem Sinne die Vollmacht, so zu handeln, und zwar die Vollmacht des Gedankens. Aber Faust ist eine sympathetische Natur, er liebt das Dasein, seine Seele kennt keine Mißgunst; er sieht ein, daß er das Rasen nicht wieder hemmen kann, wenn er es geweckt hat; er begehrt keine herostratische Ehre, — er schweigt, er verbirgt



den Zweifel ängstlicher in seiner Seele, als das Mädchen, welches die Frucht einer sündigen Liebe unter ihrem Herzen verbirgt; er sucht so gut wie möglich Tritt zu halten mit andern Menschen, aber was in ihm vorgeht, das verzehrt er in sich selbst, und auf diese Weise bringt er sich selbst dar als ein Opfer für das Allgemeine.

Man hört zuweilen die Leute klagen, wenn ein exzentrischer Kopf den Wirbel des Zweifels erregt; sie sagen: „Hätte er doch geschwiegen!“ Diese Idee realisiert Faust.

Wer eine Vorstellung davon hat, was es heißt: ein Mensch lebt von Geist, der weiß auch, was der Hunger des Zweifels bedeutet, und daß der Zweifler eben so sehr nach dem täglichen Brod des Lebens hungert, als nach der Nahrung des Geistes. Obgleich daher all der Schmerz, den Faust leidet, ein recht gutes Argument dafür sein kann, daß es nicht Stolz ist, der sich seiner bemächtigt hat, so werde ich doch eine kleine Vorsichtsmaßregel treffen, die ich leicht entdecke; denn wie Gregorius Rimini tortor infantium genannt wurde, weil er die Verdammniß der ungetauften Kinder annahm, so könnte ich mich versucht fühlen, mich selbst tortor heroum zu nennen; denn ich bin sehr erfinderisch, wenn es gilt, Helden zu quälen. Faust sieht Gretchen, nicht nachdem er die Lust gewählt hat; denn mein Faust wählt gar nicht die Lust; er sieht Gretchen nicht im Hohlspiegel des Mephistopheles, sondern in ihrer ganzen lieblichen Unschuld, und da seine Seele die Liebe zu Menschen bewahrt hat, kann er sich auch sehr wohl in sie verlieben. Aber er ist Zweifler, sein Zweifel hat ihm die Wirklichkeit vernichtet; denn so ideal ist mein Faust, daß er nicht zu jenen wissenschaftlichen Zweiflern gehört, welche eine Stunde in jedem Semester auf dem Katheder zweifeln, im übrigen aber alles andre betreiben können, wie denn auch dies weder im Geiste noch kraft des Geistes. Er ist ein Zweifler, und der Zweifler hungert eben so sehr nach dem täglichen Brod der Freude, wie nach der Nahrung des Geistes. Doch bleibt er seinem Entschlusse treu und schweigt, und redet zu keinem Menschen von seinem Zweifel, und zu Gretchen ebenfalls nicht von seiner Liebe.

Es ist eine Selbstfolge, daß Faust eine zu ideale Figur ist, um sich für sein Schweigen mit dem lächerlichen Grunde begnügen zu lassen, daß er durch sein Reden eine allgemeine Diskussion er-



regen würde, oder daß das Ganze ohne Erfolg ablaufen würde, oder vielleicht, oder vielleicht . . . . (Hier schlummert, wie jeder Dichter leicht einsehen wird, das Komische in der Anlage, wenn man nämlich Faust in ein ironisches Verhältniß zu diesen niedrig-komischen Gecken bringt, welche in unsrer Zeit dem Zweifel nachlaufen, ein äußeres Argument beibringen, daß sie wirklich gezweifelt haben, z. B. ein Doktor-Attest, oder darauf schwören, daß sie an allem gezweifelt haben, oder es daraus beweisen, daß sie auf ihrer Reise mit einem Zweifler zusammentrafen — diese Eilboten und Schnellläufer in der Welt des Geistes, welche in größter Eile bei dem einen Menschen eine kleine Neuigkeit über den Zweifel erfahren, bei einem andern über den Glauben, und nun loswirtschaften, wie es am besten geht, je nachdem die Gemeinde feinen oder groben Sand wünscht). Faust ist eine zu ideale Figur, um in Pantoffeln zu gehen. Wer nicht eine unendliche Leidenschaft hat, der ist nicht ideal, und wer eine unendliche Leidenschaft hat, der hat seine Seele längst von solchem dummen Zeug befreit.

Er schweigt, um sich selbst zu opfern — oder er redet mit dem Bewußtsein, daß er alles verwirren wird.

Schweigt er, so verurteilt ihn die Ethik, denn sie sagt: „Du sollst das Allgemeine anerkennen, und dies anerkennst Du eben dadurch, daß Du redest, und Du darfst kein Mitleid mit dem Allgemeinen haben.“ Diese Betrachtungsweise sollte man nicht vergessen, wenn man bisweilen einen Zweifler strenge beurteilt, weil er redet. Ich bin nicht geneigt, ein solches Verfahren milde zu beurteilen; aber hier wie allermwärts gilt es, daß die Bewegungen normal ausgeführt werden. Wenn's denn sein muß, so ist ein Zweifler, wenn er auch durch sein Reden alles mögliche Unglück über die Welt brächte, doch diesen elenden Redermäulern weit vorzuziehen, welche überall naschen, alles kosten wollen, welche den Zweifel heilen möchten, ohne daß sie ihn kennen, und daher im allgemeinen dem Zweifel den nächsten Anlaß geben, wild und unbändig hervorzubrechen. —

Redet er, so verwirrt er alles, denn wenn dies auch nicht geschehen sollte, so erfährt er es erst hinterher, und der Ausgang kann einem nichts nützen, weder im Augenblick des Handelns, noch in Rücksicht auf die Verantwortung. —



Schweigt er auf eigne Gefahr und Verantwortung, so mag sein Handeln immerhin ein hochherziges sein; aber er wird seinem übrigen Schmerze eine kleine Anfechtung hinzufügen; denn das Allgemeine wird ihn beständig quälen und sagen: „Du hättest reden sollen, wie willst Du Dir die Gewißheit verschaffen, daß es im Grunde nicht doch verborgener Hochmut war, der Deinen Entschluß bestimmte?“

Kann der Zweifler hingegen der Einzelne werden, welcher als solcher in einem absoluten Verhältniß zu dem Absoluten steht, so kann er eine Vollmacht für sein Schweigen erhalten. In diesem Falle muß er seinen Zweifel zur Schuld machen. Damit ist er im Paradox, aber damit ist sein Zweifel geheilt, wenn auch ein anderer Zweifel sich in ihm erheben kann.

Selbst das Neue Testament würde ein solches Schweigen anerkennen. Es kommen sogar Stellen vor im Neuen Testament, welche die Ironie empfehlen, nur daß sie gebraucht wird, um das Bessere zu verbergen. Diese Bewegung ist indessen Sache der Ironie wie jede andre, welche ihren Grund darin hat, daß die Subjektivität höher steht als die Wirklichkeit. Davon will man in unsrer Zeit nichts wissen; man will überhaupt von der Ironie nicht mehr wissen, als was Hegel gesagt hat, der sonderbar genug sich nicht sehr auf Ironie verstand und einen Groll wider sie hegte, den unsre Zeit guten Grund hat nicht aufzugeben; denn sie soll sich nur hüten vor der Ironie!

Es heißt in der Bergpredigt: „Wenn Du fastest, so salbe Dein Haupt, und wasche Dein Angesicht, auf daß Du nicht scheinest vor den Leuten mit Deinem Fasten.“ Diese Stelle bezeugt geradezu, daß die Subjektivität inkommensurabel ist für die Wirklichkeit, ja daß sie ein Recht hat, zu betrügen. Wenn nur die Leute, welche in unsrer Zeit mit losem Geschwätz von der „Idee der Gemeinde“ im Lande umhertrollen, das Neue Testament lesen wollten, so würden sie vielleicht auf andre Gedanken kommen!

---



Doch nun zu Abraham, wie handelte er? — Denn ich habe nicht vergessen, und der geneigte Leser wolle sich jetzt dessen erinnern, daß ich mich auf die ganze vorliegende Auseinandersetzung nur einließ, um zu Abraham's Handlungsweise vorzudringen; nicht als ob diese dadurch verständlicher würde, sondern damit die Unverständlichkeit sich desto stärker abheben könnte; denn, wie gesagt, Abraham kann ich nicht verstehen, ihn kann ich nur bewundern. Es wurde auch bemerkt, daß keines von den beschriebenen Stadien eine Analogie zu Abraham enthielte; sie sollten nur — mit der Absicht habe ich sie entwickelt, — während sie innerhalb ihrer eignen Sphäre aufgewiesen wurden, im Augenblick der Mißweisung gleichsam die Grenzen des unbekannten Landes andeuten. Soweit von einer Analogie die Rede sein kann, müßte es das Parador der Sünde sein; aber das liegt wieder in einer andern Sphäre, und kann Abraham nicht erklären, und ist selbst viel leichter zu erklären als Abraham.

Abraham redete also nicht, er redete nicht mit Sara, nicht mit Elieser, nicht mit Isaak; er überging die drei ethischen Instanzen; denn der höchste Ausdruck des Ethischen lag für Abraham in dem Familienleben.

Die Aesthetik erlaubte, ja forderte das Schweigen des Einzelnen, wenn dieser durch Schweigen einen andern retten konnte. Schon dies zeigt hinlänglich, daß Abraham nicht innerhalb der Grenzen der Aesthetik liegt. Er schweigt keineswegs, um Isaak zu retten, wie überhaupt seine ganze Aufgabe, Isaak um seiner selbst und um Gottes willen zu opfern, der Aesthetik ein Aergernis ist; denn diese kann wohl verstehen, daß ich mich selbst opfre, aber nicht, daß ich einen andern opfre um meiner selbst willen.

Der ästhetische Held schwieg. Die Ethik aber verurteilte ihn, weil er schwieg kraft seiner zufälligen Einzelheit. Sein menschliches Vorauswissen war es, was ihn bewog, zu schweigen. Das kann die Ethik nicht verzeihen, solches menschliche Wissen ist immer nur eine Illusion. Die Ethik fordert eine unendliche Bewegung, sie fordert Offenbarung. Der ästhetische Held kann also reden, aber er will nicht.

Der eigentliche tragische Held opfert sich selbst und all' das Seine für das Allgemeine. Sein Thun, jede Regung seines Herzens gehört dem Allgemeinen, er ist offenbar, und in diesem Offen-



barsein der Ethik lieber Sohn. Das paßt nicht auf Abraham, er thut nichts für das Allgemeine, und er ist verborgen.

Jetzt stehen wir also vor dem Paradox. Entweder kann der Einzelne als der Einzelne in einem absoluten Verhältniß zum Absoluten stehen, — und dann ist das Ethische nicht das Höchste — oder Abraham ist verloren, er ist weder ein tragischer noch ein ästhetischer Held.

Insofern kann es wieder scheinen, daß es nichts Leichteres und Einfacheres giebt als das Paradox. Indes muß ich wiederholen, daß der, welcher sich davon überzeugt hält, nicht der Ritter des Glaubens ist, denn die Noth und die Angst geben die einzige Berechtigung, die sich denken läßt, wenngleich sie insgemein sich nicht denken läßt, denn damit würde das Paradox aufgehoben sein.

Abraham schweigt — aber er kann nicht reden: darin liegt die Noth und die Angst. Wenn ich nämlich durch mein Reden mich nicht verständlich machen kann, so rede ich nicht, wenn ich auch unausgesetzt Tag und Nacht redete. In dieser Lage ist Abraham. Er kann alles sagen; aber eins kann er nicht sagen, und wenn er dies nicht sagen kann, d. h. nicht so sagen kann, daß ein andrer es versteht, so redet er doch nicht. Das lindernde Moment in der Rede ist dies, daß sie mich in das Allgemeine versetzt. Abraham kann über die Größe seiner Liebe zu Isaac in den schönsten Worten reden, die eine Sprache aufstreifen kann. Aber dies ist es nicht, was sein Herz bewegt; es ist das Tiefere, daß er ihn opfern will, weil es eine Prüfung ist. Letzteres kann niemand verstehen, und deshalb kann jeder das erstere nur mißverstehen. Diese Noth kennt der tragische Held nicht. Er hat für's erste den Trost, daß jedem Gegenargument sein Recht geworden ist, daß er der Ahtämnestra, Iphigenia, dem Achilleus, dem Chor, jedem lebenden Wesen, jeder Stimme aus dem Herzen der Menschheit, jedem schlauen, jedem beängstigenden, jedem anklagenden, jedem mitleidigen Gedanken die Gelegenheit hat geben können, gegen ihn aufzutreten. Er kann sich darauf verlassen, daß alles, was sich gegen ihn sagen ließ, gesagt worden ist, schonungslos, unbarmherzig, — und gegen die ganze Welt zu streiten ist ein tröstlicher Gedanke, aber gegen sich selbst zu streiten, ist entsetzlich: — er braucht nicht zu fürchten, daß er etwas übersehen hat, so daß er vielleicht später einmal ausrufen sollte,



wie König Eduard der Vierte bei der Nachricht von Clarences Ermordung:

„Wer hat für ihn? Wer kniet' in meinem Grimm  
Zu Füßen mir und hat mich überlegen?  
Wer sprach von Bruderpflcht? Wer sprach von Liebe?“\*)

Der tragische Held kennt nicht die furchtbare Verantwortung der Einsamkeit. Dazu hat er den Trost, daß er weinen und klagen kann mit Alhtämnestra und Sphigenia — und Thränen und laute Klage lindern, aber ein heimliches, unausgesprochenes Seufzen martert und quält. Agamemnon kann rasch seine Seele sammeln in der Gewißheit, daß er handeln wird, und so hat er noch Zeit zu trösten und zu ermuntern. Das kann Abraham nicht. Wenn sein Herz bewegt ist, wenn seine Worte einen seligen Trost für die ganze Welt in sich tragen würden, dennoch darf er nicht trösten, denn würde nicht Sara, würde nicht Elieser, würde nicht Isaaß zu ihm sagen: „Warum willst du es denn thun? Du kannst es ja lassen!“ Und wenn er dann in seiner Not sich Lust machen, alles, was ihm lieb und teuer ist, umarmen würde, bevor er zu dem Letzten schritte, da würde er vielleicht das Schreckliche erleben, daß Sara, Elieser, daß Isaaß sich an ihm ärgerten und glaubten, er wäre ein Heuchler. Reden kann er nicht; er redet keine menschliche Sprache. Wenn er selbst die Sprachen der ganzen Welt verstünde, er kann doch nicht reden — er redet in einer göttlichen Sprache, er redet mit Zungen.

Diese Not kann ich wohl verstehen; ich kann Abraham bewundern; ich befürchte nicht, daß irgend einer durch diese Erzählung sich versucht fühlen wird, leichtsinnig der Einzelne sein zu wollen; aber ich gestehe auch, daß ich nicht den Mut dazu habe, und daß ich mit Freuden auf jede Aussicht, „weiter zu kommen“, verzichte, wenn es mir nur möglich wäre, jemals, wenn auch noch so spät, bis dahin zu gelangen. In jedem Augenblick kann Abraham abbrechen; er kann das Ganze bereuen als eine Anfechtung: dann kann er reden, dann könnten alle ihn verstehen — aber dann ist er nicht mehr Abraham.

Abraham kann nicht reden; denn das Wort, welches alles

---

\*) Cfr. zweiter Akt, erste Szene.



erklären würde, kann er nicht sagen, (d. h. so, daß es verständlich ist); er kann nämlich nicht sagen, daß es eine Prüfung ist, und zwar, wohl zu merken, eine solche Prüfung, wo das Ethische das Versuchende ist. Wer so gestellt ist, der ist ein Emigrant aus der Sphäre des Allgemeinen. Aber das Nächste kann er noch weniger sagen. Abraham vollzieht nämlich, wie früher genügend auseinandergesetzt ist, zwei Bewegungen. Er vollzieht die unendliche Bewegung der Resignation und giebt Isaak auf: dies kann niemand verstehen, weil es eine private Handlung ist. Aber dazu vollzieht er in jedem Augenblick die Bewegung des Glaubens. Das ist sein Trost. Er sagt nämlich: „Dennoch wird es nicht geschehen, oder, falls es geschieht, so wird der Herr mir einen neuen Isaak geben, nämlich kraft des Absurden.“

Der tragische Held kommt doch schließlich zu Ende mit seiner Geschichte. Sphigenia beugt sich unter den Entschluß des Vaters, sie macht selbst die unendliche Bewegung der Resignation, und sie sind nun im Einverständnis mit einander. Sie kann Agamemnon verstehen, weil seine Handlung das Allgemeine ausdrückt. Würde dagegen Agamemnon zu ihr sagen: „Obgleich die Gottheit dich als Opfer fordert, so wäre es doch möglich, daß sie es nicht forderte, nämlich kraft des Absurden;“ so würde er in demselben Augenblick Sphigenia unverständlich werden. Könnte er dies auf Grund menschlicher Berechnung sagen, so würde Sphigenia ihn wohl verstehen; aber daraus würde folgen, daß Agamemnon nicht die Bewegung der unendlichen Resignation gemacht hätte, und dann ist er kein Held, dann ist des Wahrsagers Ausspruch ein Schiffermärchen, und die ganze Begebenheit ein Stück fürs Vaudeville.

Abraham redete also nicht. Nur ein Wort von ihm ist aufbewahrt, die einzige Antwort, die er Isaak gab; aber sie beweist auch hinlänglich, daß er nicht vorher geredet hatte. Isaak richtet an seinen Vater die Frage, wo das Schaf zum Brandopfer sei. Und Abraham sprach: „Mein Sohn, Gott wird ihm ersehen ein Schaf zum Brandopfer.“

Auf dieses letzte Wort Abrahams werde ich hier etwas näher eingehen. Wenn dieses Wort nicht wäre, so würde der ganzen Begebenheit etwas fehlen; wenn es anders wäre, so würde sich vielleicht alles in Verwirrung auflösen. —

Es ist oft Gegenstand meiner Erwägung gewesen, wie weit



einem tragischen Helden, mag er nun in einem Leiden oder in einem Handeln kulminieren, eine letzte Replik zuzugestehen sei. Es kommt nach meinem Dafürhalten darauf an, welcher Lebenssphäre er angehört, inwieweit sein Leben intellektuelle Bedeutung hat, inwieweit sein Leiden oder Handeln im Verhältnis zum Geiste steht.

Es ist eine Selbstfolge, daß der tragische Held auf dem Höhepunkte der Situation, wie jeder andre Mensch, der nicht der Sprache beraubt ist, ein paar Worte sagen kann, vielleicht ein paar passende Worte, aber die Frage ist, inwieweit es für ihn passend ist, sie zu sagen. Liegt die Bedeutung seines Lebens in einer äußern That, so hat er nichts zu sagen, so ist alles, was er sagt, wesentlich Geschwätz, wodurch er nur den Eindruck seiner Person abschwächt. In diesem Falle gebietet das tragische Ceremoniell vielmehr, daß er schweigend seine Aufgabe löse, mag diese in Handeln oder Leiden bestehen. Um nicht zu weit zu gehen, will ich nur das Allernächstliegende anführen. Hätte Agamemnon selber, nicht Kalchas, das Messer gegen Sphigenia zücken sollen, so würde er nur sich selbst erniedrigt haben, falls er im letzten Augenblick einige Worte gesagt hätte, denn die Bedeutung seiner Handlung war ja allen kund; die Prozedur der Pietät, des Mitleids, des Gefühls, der Thränen war vollendet, und im übrigen stand sein Leben in keinem Verhältnis zum Geiste, d. h. er war nicht Lehrer oder Zeuge des Geistes. Liegt die Bedeutung des Lebens eines Helden hingegen auf der Seite des Geistes, so würde das Fehlen einer Replik den Eindruck von dem Helden abschwächen. Das, was er in diesem Falle zu sagen hat, sind nicht ein paar passende Worte, ein kleines Deklamationsstück; sondern die Bedeutung der Replik liegt darin, daß der Held in dem entscheidenden Augenblick sich selbst durchführt. Ein solcher intellektuell tragischer Held muß das letzte Wort haben und behalten. Man fordert von ihm dieselbe erklärte Haltung, wie sie einem jeden tragischen Helden ansteht, aber darauf fordert man noch ein Wort. Sofern denn ein solcher intellektuell-tragischer Held in einem Leiden (dem Tode) kulminiert, wird er in diesem letzten Wort unsterblich, ehe er stirbt, während hingegen der gewöhnliche tragische Held erst nach seinem Tode unsterblich wird. —

Sokrates kann man als Beispiel benutzen. Er war ein intellektuell-tragischer Held. Sein Todesurteil wird ihm verkündigt.



In diesem Augenblick stirbt er; denn der, welcher nicht versteht, daß es der vollen Geisteskraft bedarf, um zu sterben, und daß der Held allzeit stirbt, ehe er stirbt, der wird nicht besonders weit kommen in seiner Auffassung des Lebens. Insofern er Held ist, wird nun von Sokrates gefordert, daß er unbewegt in sich selbst ruhe, aber insofern er ein intellektuell-tragischer Held ist, wird von ihm gefordert, daß er in diesem letzten Augenblick Geistesstärke genug besitze, sich selbst durchzuführen. Er darf sich demnach nicht, wie der gewöhnliche tragische Held, darauf konzentrieren, daß er dem Tode gegenüber standhaft bleibt, sondern er muß diese Bewegung so rasch vollziehen, daß er in demselben Moment mit seinem Bewußtsein über diesen Streit hinaus ist und sich selbst behauptet. Falls also Sokrates in der Krisis des Todes verstummt wäre, so würde er die Wirkung seines Lebens abgeschwächt und das Mißtrauen erweckt haben, als sei die Elastizität der Ironie in ihm keine elementare Naturkraft, sondern nur ein äußerer Nebel gewesen, dessen Energie in dem entscheidenden Augenblick in verdoppeltem Maße gebraucht werden mußte, um ihn pathetisch aufrecht zu erhalten \*).

Was hier kurz angedeutet ist, kann zwar insofern nicht auf Abraham angewendet werden, als man durch irgend eine Analogie ein passendes Wort zu finden meint, mit dem Abraham enden könnte; wohl aber insofern, als man die Notwendigkeit einsieht, daß Abraham im letzten Augenblick sich selbst durchführen muß, nicht schweigend das Messer ziehen, sondern ein Wort zu sagen haben muß, da er als Vater des Glaubens absolute Bedeutung nach Seite des Geistes hat. Was er sagen soll, darüber kann ich mir im voraus keine Vorstellung machen; nachdem er es gesagt hat, kann ich Abraham in dem Gesagten wohl verstehen, wohl in einem gewissen Sinne

---

\*) Welche Replik des Sokrates für die entscheidende angesehen werden muß, darüber können die Ansichten geteilt sein, da Sokrates durch Plato auf so vielerlei Weise poetisch verflüchtigt ist. Ich schlage die folgende vor: Das Todesurteil wird ihm verkündigt, in demselben Augenblick stirbt er, in demselben Augenblick überwindet er den Tod und führt sich durch in der berühmten Antwort: es wundere ihn, daß er mit einer Majorität von drei Stimmen verurteilt sei. Ueber kein loses und leeres Marktgeschwätz, über keine einfältige Bemerkung eines Idioten hätte er mehr ironisch spaßen können, als über das Todesurteil, welches ihn selbst zum Tode verurteilt.



verstehen, ohne jedoch dadurch ihm näher gerückt zu sein, als ich es vorher war. Wenn keine letzte Replik von Sokrates existiert hätte, so würde ich mich in ihn haben hineindenken, mir eine solche haben bilden können; hätte ich dies nicht gekonnt, so würde ein Dichter es vermocht haben, aber den Abraham erreicht kein Dichter.

Ehe ich dazu übergehe, Abrahams letzte Worte etwas näher zu betrachten, muß ich vor allem darauf aufmerksam machen, mit welcher Schwierigkeit Abraham zu kämpfen hatte, um überhaupt dazu zu kommen, etwas zu sagen. Die Not und Angst des Paradoxes lag, wie vorher entwickelt worden ist, gerade in dem Schweigen; Abraham kann nicht reden \*).

Insofern ist es also ein Widerspruch, zu fordern, daß er reden soll; es müßte denn sein, daß man ihn wieder aus dem Paradox heraus haben will, in der Weise, daß er in dem entscheidenden Augenblick dieses suspendiert, womit er freilich aufhört, Abraham zu sein, und die ganze Vorgeschichte annulliert. Wenn zum Beispiel Abraham in dem entscheidenden Augenblick zu Isaak sagte: „Dir gilt es“, so würde dies nur eine Schwachheit verraten. Denn konnte er überhaupt reden, so mußte er es schon längst thun; und die Schwachheit würde darin liegen, daß er nicht die geistige Reise und Konzentration zeigte, um den ganzen Schmerz im voraus zu denken, sondern etwas von sich schob, so daß der wirkliche Schmerz größer war als der gedachte. Ueberdies würde er durch ein solches Wort aus dem Paradox fallen und müßte, wenn er wirklich mit Isaak reden wollte, seinen Zustand in eine Anfechtung verwandeln; denn sonst könnte er doch nichts sagen; thut er aber das, so ist er nicht einmal ein tragischer Held.

Indessen ist dennoch ein letztes Wort von Abraham aufbewahrt, und soweit ich das Paradox verstehen kann, kann ich auch Abraham's totale Gegenwart in diesem Worte verstehen. Er sagt zuerst und vornämlich nichts, und in dieser Form sagt er, was er zu sagen hat. Seine Antwort an Isaak trägt die Form der Ironie,

---

\*) Insoweit von irgend einer Analogie die Rede sein kann, bietet die Todesituation des Pythagoras eine solche, denn das von ihm stets behauptete Schweigen mußte er in seinem letzten Augenblick durchführen, und daher sagte er: „Es ist besser getötet zu werden, als zu reden (cfr. Diogenes 8. Buch §. 39.)

Kierkegaard, Furcht und Zittern.



denn es ist eine Ironie, wenn ich etwas sage und doch nichts sage. Isaak fragt Abraham in der Meinung, daß er es wisse. Hätte Abraham nun geantwortet: „Ich weiß nichts“, so würde er eine Unwahrheit gesagt haben. Etwas sagen kann er nicht; denn, was er weiß, kann er nicht sagen. Er antwortet also: „Gott wird sich ein Schaf zum Brandopfer ausersehen, mein Sohn!“ Man sieht hieraus die doppelte Bewegung in der Seele Abrahams, wie sie im Vorhergehenden beschrieben ist. Hätte Abraham nur auf Isaak resigniert und nicht mehr gethan, so hat er eine Unwahrheit gesagt; denn er weiß ja, daß Gott Isaak als Opfer fordert, und er weiß, daß er selbst gerade in diesem Augenblick bereit ist, ihn zu opfern. Er hat also in jedem Augenblick, nachdem er diese Bewegung vollzogen hat, die nächste gemacht, die Bewegung des Glaubens gemacht — kraft des Absurden. Insoweit sagt er keine Unwahrheit; denn kraft des Absurden ist es ja möglich, daß Gott etwas ganz anderes thun wird. Er sagt also keine Unwahrheit, aber er sagt auch nicht irgend etwas; denn er redet in einer fremden Sprache. Dies zeigt sich noch evidenter, wenn wir bedenken, daß Abraham selbst derjenige war, der Isaak opfern sollte. Wäre die Aufgabe eine andre gewesen, hätte der Herr befohlen, Isaak auf den Berg Morija hinauszuführen, wo er selbst seinen Blik ihn treffen lassen und ihn so als Opfer nehmen werde, so konnte Abraham in vollem Sinne recht haben, so räthelhaft zu sprechen wie er es thut; denn da konnte er ja selbst nicht wissen, was geschehen würde. Aber wie die Aufgabe Abraham gestellt ist, soll er ja selber handeln, er muß also in dem entscheidenden Augenblick wissen, was er selbst thun will, und also muß er wissen, daß Isaak geopfert werden soll. Hat er das nicht mit Bestimmtheit gewußt, so hat er nicht die unendliche Bewegung der Resignation gemacht, so sind seine Worte zwar nicht unwahr, aber er ist zugleich weit davon entfernt, Abraham zu sein; er ist unbedeutender als ein tragischer Held, ja er ist ein unentschlossener Mann, der sich weder zu dem einen noch zu dem andern entschließen kann, und insolegedessen immer in Rätseln sprechen wird. Aber ein solcher Zauderer ist gerade eine Parodie auf den Ritter des Glaubens.

So zeigt sich denn hier wieder, daß man Abraham wohl verstehen kann, aber ihn nur so verstehen kann, wie man das Paradox versteht. Was mich betrifft, so kann ich Abraham schon verstehen,



aber zu gleicher Zeit sehe ich ein, daß ich nicht den Mut habe, zu handeln wie Abraham; aber deshalb sage ich keineswegs, daß es etwas Geringses sei, da es im Gegenteil das einzige Wunderbare ist.

Und wie urteilte nun die Mitwelt über den tragischen Helden? Er sei groß, und sie bewunderte ihn. Und jene ehrenwerte Versammlung von Edlen, die „Jury“, welche jedes Geschlecht konstituiert, um das vergangene Geschlecht zu beurteilen, sie urteilte ebenso. — Aber es gab keinen Menschen, der Abraham verstand. Und doch, was erreichte er? Daß er seiner Liebe treu blieb. Aber der, welcher Gott liebt, bedarf keiner Thränen, keiner Bewunderung; er vergißt das Leid in der Liebe, ja, so völlig hat er es vergessen, daß hinterher niemand auch nur die geringste Ahnung von seinem Schmerze haben würde, wenn Gott selber sich dessen nicht erinnerte; denn er sieht in's Verborgene, und kennt die Not und zählt die Thränen und vergißt nichts.

Entweder giebt es also ein solches Paradox, daß der Einzelne in einem absoluten Verhältniß zu dem Absoluten steht, — oder Abraham ist verloren.

---



## Epilog.

Als in Holland einmal die Gewürzpreise sanken, ließen die Kaufleute einige Schiffsladungen in's Meer versenken, um den Preis hinaufzuschrauben. Das war ein verzeihlicher, vielleicht ein notwendiger Betrug. Ist es etwas Aehnliches, dessen wir in der Welt des Geistes bedürfen? Sind wir in dem Grade überzeugt, bis auf den höchsten Gipfel gelangt zu sein, daß nichts andres übrig bleibt, als fromm uns selbst vorzuspiegeln, daß wir nicht so hoch gelangt sind, nur um doch etwas zu haben, mit dem wir die Zeit ausfüllen können? Bedarf das gegenwärtige Geschlecht eines solchen Selbstbetruges? Verlangt es zu einer Virtuosität hierin ausgebildet zu werden? Oder ist es nicht vielmehr hinlänglich perfectioniert in der Kunst, sich selbst zu betrügen? Oder bedarf es nicht vielmehr eines redlichen Ernstes, welcher unerschrocken und unbestechlich auf die Aufgaben hinweist; eines redlichen Ernstes, welcher liebend die Aufgaben umhegt, welcher nicht die Menschen verleitet, sich ängstlich in den höchsten Dingen zu übereilen, sondern die Aufgaben jung und schön und herrlich anzuschauen und lockend für alle, aber dabei doch schwierig und für Edle begeisternd bewahrt? Denn die edle Natur wird nur durch das Schwierige begeistert. Was auch die eine Generation von der andern lernt, das eigentlich Humane lernt keine Generation von der vorhergehenden. In dieser Hinsicht beginnt jedes Geschlecht primitiv, hat keine andre Aufgabe als jedes vorhergehende Geschlecht, kommt auch nicht weiter, insofern das vorhergehende nicht seiner Aufgabe untreu wurde und sich selbst betrog. Dieses eigentlich Humane ist die Leidenschaft, in welcher auch das eine Geschlecht vollkommen das andre Geschlecht und sich selbst versteht. So hat keine Generation von der andern gelernt zu lieben, keine kann anfangen auf einem andern Punkte als am Anfang; keine spätere Generation hat eine kürzere Aufgabe



als die vorige, und wenn man hier nicht, wie die vorhergehenden Generationen, dabei stehen bleiben will zu lieben, sondern „weiter gehen“ will, so ist das bloß ein müßiges und thörichtes Gerede.

Aber die höchste Leidenschaft in einem Menschen ist der Glaube, und kein Geschlecht beginnt hier an einem andern Punkte als das vorhergehende; jedes Geschlecht fängt von vorne an; das folgende Geschlecht kommt nicht weiter als das vorige, insofern dieses seiner Aufgabe treu blieb und sie nicht im Stiche ließ. Daß dies etwas Langweiliges und Ermüdendes sei, kann das Geschlecht natürlich nicht behaupten, denn es hat eben diese Aufgabe und hat damit nichts zu thun, daß das vorige Geschlecht dieselbe Aufgabe hatte; es müßte denn sein, daß das einzelne Geschlecht oder die Einzelnen in dem Geschlecht sich vermessen wollten, den Platz einzunehmen, welcher nur dem Geiste gebührt, der die Welt regiert und die Geduld besitzt, nicht müde zu werden. Verfällt ein Geschlecht auf dergleichen Sachen, so ist es verrückt, und was Wunder, wenn das ganze Dasein ihm verrückt erscheint! Denn es giebt gewiß keinen, der das Dasein mehr verrückt gefunden hat, als jener Schneider, der nach dem Abenteuer bei lebendigem Leibe gen Himmel fuhr und von diesem Standpunkte aus die Welt betrachtete. Sobald das Geschlecht sich nur um seine Aufgabe bekümmert, was seine oberste Pflicht ist, so kann es nicht müde werden, denn die Aufgabe reicht immer aus für ein Menschenleben.

Wenn die Kinder an einem freien Tage schon vor zwölf Uhr alle Spiele durchgespielt haben und nun ungeduldig fragen: „Kann denn niemand ein neues Spiel erfinden?“ ist denn das ein Beweis, daß diese Kinder entwickelter und geförderter sind als die Kinder in dem gleichzeitigen oder vergangenen Geschlecht, welche es verstanden, die bekannten Spiele für den ganzen Tag ausreichen zu lassen? Oder beweist es nicht vielmehr, daß es jenen ersten Kindern an dem fehlt, was ich den liebenden Ernst nennen möchte, der zum Spielen gehört.

Der Glaube ist die höchste Leidenschaft in einem Menschen. Es giebt vielleicht in jeder Generation viele, welche nicht einmal bis zu diesem gelangen, weiter gelangt jedenfalls niemand. Ob auch in unsrer Zeit deren viele sind, die ihn nicht entdecken, das will ich nicht entscheiden; ich darf mich nur auf den Unterzeichneten berufen, der nicht verbirgt, daß es mit ihm noch gute Weile hat,



ohne daß er jedoch deshalb wünscht, sich selbst oder das Große dadurch zu betrügen, daß er es zu einer Unbedeutenheit oder zu einer Kinderkrankheit stempelt, die man so schnell als möglich überstanden zu haben wünschen muß. Aber auch einem, der nicht einmal zum Glauben kommt, stellt das Leben Aufgaben genug, und wenn er diese redlich liebt, so wird sein Leben auch nicht vergeblich gewesen sein, wenn es auch niemals dem Leben derer gleich wird, welche das Höchste vernahmen und ergriffen. Aber der, welcher zum Glauben kam (mag er ein ausgezeichnet begabter oder ein einfältiger Mensch sein, das thut nichts zur Sache), der bleibt nicht stehen beim Glauben; ja, er würde empört werden, wenn jemand dieß zu ihm sagte, ebenso wie der Liebende zürnen würde, wenn man sagte: er bleibe stehen bei der Liebe; denn, würde er antworten, ich bleibe keineswegs stehen, weil ich darin lebe. Jedoch kommt er auch nicht weiter, nicht zu etwas anderm; denn wenn er dieß entdeckt, da hat er eine andre Erklärung.

„Man muß weiter gehen; man muß weiter gehen.“ Dieser Drang, „weiter zu gehen“, ist alt in der Welt. Der dunkle Heraklit, welcher Gedanken niederlegte in seinen Schriften und seine Schriften in dem Tempel der Diana, (denn seine Gedanken waren seine Rüstung im Leben gewesen, und daher hing er sie auf im Tempel der Göttin), der dunkle Heraklit hat gesagt: „Man kann nicht zweimal durch denselben Fluß gehen.“ Der dunkle Heraklit hatte einen Schüler, der blieb nicht dabei stehen, er ging weiter und fügte hinzu: „ja, man kann's selbst nicht einmal“ \*). Armer Heraklit, einen solchen Schüler zu haben! Der heraklitische Satz wurde durch diese Verbesserung verbessert zu einem eleatischen Satz, welcher die Bewegung ableugnet, und doch wünschte jener Schüler nur ein Schüler Heraklits zu sein, welcher weiter-, nicht zu dem zurückging, was Heraklit verlassen hatte.

---

\*) cfr. Tennemann, Gesch. d. Philos. I 220.

---







Im gleichen Verlage ist ferner erschienen:

**Etliche Trostsprüche**  
für die furchtsamen und schwachen Gewissen

von

**Johannes Briekmann.**

Aufs neue herausgegeben

von

**Hermann Beck.**

16. 1882. Mf. —. 30.

**zur Selbstprüfung**  
der Gegenwart empfohlen.

Von

**S. Kierkegaard.**

Nach der dritten Auflage des Originals aus dem Dänischen übersetzt  
und mit einer Charakteristik des Verfassers versehen

von

**Chr. Hansen,**

† als Candidat der Theologie.

**Dritte Auflage.**

16. 1881. Mf. 1. —.

Der

**Simplicius Simplicissimus.**

Zeitbild aus dem dreißigjährigen Kriege.

Neu herausgegeben

von

**Dr. Friedrich List.**

8. 1878. Mf. 1. —.

**Gefahr und Beßung.**

Eine Erzählung

von

**Theodor Kedenbacher.**

8. 1878. Mf. 1. —

**Cyprian von Antiochien**  
und die deutsche Faustsage.

von

**Theodor Zahn.**

8. 1882. Mf. 3. —.











G 5 e 55

1 l 1/2 l 0 7 2 2 0 1/2

Verfallig u e 2 1/2

e re

Auf Manig

Rth abgesehen

Sie selbst vernehmen.

Die Anlage anders liegen den  
ist ein ~~Wort~~ die Selbstverleumdung  
des Klagen.

„Das. Kunde ist 1 2 2 2 0 f. 1/2, 1 3 7

Sept se Rignation







Kierkegaard, Søren, 1813-1855 / Biernatzki, Johannes / Ketels, Hinrich  
Cornelius

Sören Kierkegaards Hauptschriften in Verbindung mit J. Biernatzki und H. C.  
Ketels dialektische Lyrik

Bd.: 1

Erlangen 1882

Ph.pr. 710 w-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170069-7